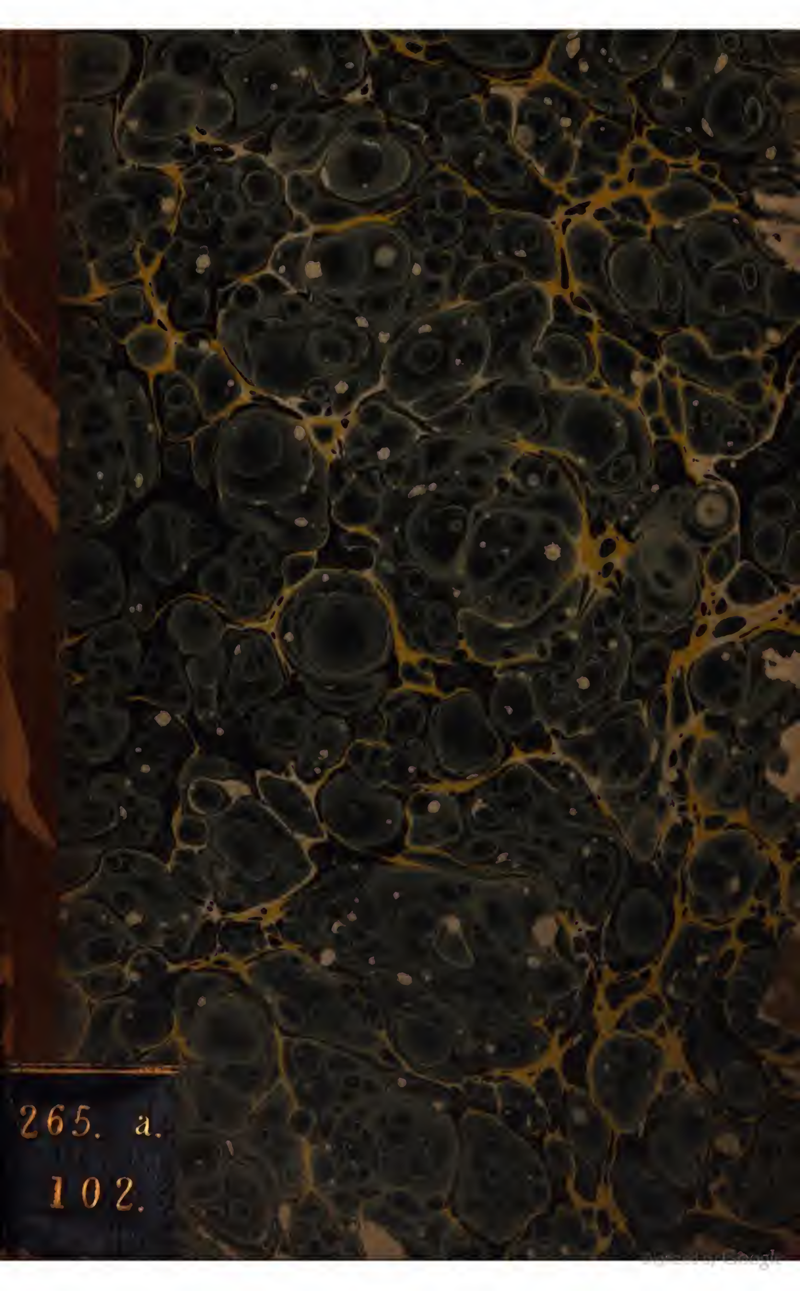
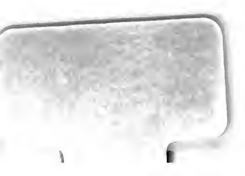








Meine Reform

der

Hegelschen Philosophie.

Sendschreiben

an

Herrn Dr. J. U. Wirth

von

Karl Rosenkranz.



Königsberg 1852.
Verlag der Gebrüder Bornträger.

Hochgeehrtester Herr,

In Ihren philosophischen Studien (Stuttgart 1831, Heft 1., S. 100—118) haben Sie die Güte gehabt, mein System der Wissenschaft einer Kritik zu unterwerfen, für welche ich Ihnen längst schon meinen Dank öffentlich auszusprechen mich gedrungen fühlte, jedoch durch vielerlei äußere Geschäftigkeit, deren ich als einer amtlichen mich nicht erwehren konnte, bisher davon abgezogen wurde. Nunmehr endlich zu einer größeren Muße gelangend, beeile ich mich, Ihnen zu sagen, wie sehr der ernste und würdige Ton, mit welchem Sie meine Bemühungen aufgenommen haben, mir wohl gethan hat; Ihnen zu sagen, welche fruchtbare Anregung mir durch Ihre Ausstellungen zu Theil geworden ist; Ihnen meine aufrichtige Hochachtung aber auch dadurch zu bezeugen, daß ich den Versuch wage, mich, so gut ich es vermag, gegen Ihre Angriffe zu vertheidigen. Ein so verdienter Gelehrter, als Sie, der seit einer Reihe von Jahren der Philosophie so wesentliche Dienste geleistet hat und dessen Schriften ich so mannigfache und schätzenswerthe Belehrung verdanke, hat gewiß das Recht, eine Entgegnung von mir als einen Ausdruck meiner dankbaren Anerkennung zu erwarten.

Zwar glaube ich nicht, im Folgenden etwas Anderes zu sagen, das ich nicht schon früher gesagt hätte, namentlich in meinem Sendschreiben an Pierre Leroux und in der Widerlegung der Vorwürfe des Herrn Dr. Exner, die ich der zweiten Ausgabe meiner Psychologie hinzugefügt habe. Allein es wäre möglich, daß es mir gelänge, mich deutlicher als anderwärts auszudrücken; möglich, daß ich Ihre Zustimmung zu wichtigen Puncten erhielte; möglich, daß die Philosophie selbst in ihrem allgemeinen Gange

hiervon einigen Nutzen zöge. Möglichkeiten genug, mich zu meinem Entschluß zu ermuthigen.

Erlauben Sie nun, mein Herr, daß ich Ihre Kritik schrittweise mit meinen einfachen Gegenbemerkungen begleiten darf.

Zunächst erkennen Sie an, daß meine Darstellung des Hegelschen Systems „alle diejenigen Verbesserungen in sich aufgenommen hat, die der fortgeschrittene Geist der Speculation verlangt." Wie schwer diese Worte für mich wiegen, können Sie sich kaum vorstellen. Mein redliches Bestreben ist allerdings darauf ausgegangen, mir dieses Lob zu erwerben. Sie versichern mich nun, dies Ziel auch erreicht zu haben und gewähren mir dadurch eine jener süßesten Genugthuungen, deren philosophische Schriftsteller sich so selten erfreuen. Ich bin also doch fortgeschritten, ich bin also doch dem Geiste nicht fremd geblieben, der nunmehr die Speculation durchdringt, ich darf also hoffen, auch weiterhin an dem Proceß der Philosophie einen progressiven Antheil zu nehmen und dem mir einmal zu Theil gewordenen Sobriquet, das Centrum der Hegelschen Schule zu sein, durch die That dauernd zu entsprechen.

Aber gleich darauf bedauern Sie, daß ich mich von Hegel nicht noch mehr emancipirt hätte. Sie behaupten, ich sei in innere Widersprüche verfallen, weil ich das Princip der Hegelschen Philosophie beibehalten hätte und doch von seinen ursprünglichen Consequenzen abgegangen wäre. Sie bemerken, daß einzelne Verbesserungen da nichts ausrichten könnten, wo der Fehler in der Grundanschauung liege. Mit dieser Bemerkung haben Sie auch ganz Recht. Ich wundere mich nur, daß Sie am Schluß Ihrer Kritik von mir das Gegentheil sagen, wo Sie nämlich bedauern, daß mein Werk „im Ganzen die Form des Hegelschen Systems und dessen Entwicklungsgang festhält, während doch der Inhalt der philosophischen Anschauung ein von dem Inhalt dieses Systems grundwesentlich verschiedener geworden ist". Zu Anfang also sprechen Sie aus, daß ich das Princip Hegel's festhielte und nur in Einzelheiten der Ausführung auf eine demselben widersprechende Weise Verbesserungen machte. Am Ende aber soll ich zwar die Form und Ordnung des Hegel'schen Systems im Allgemeinen befolgt haben, im Princip aber bereits von demselben abgefallen sein.

Doch will ich von diesem Widerspruch vor jetzt wegsehen und einen Augenblick fragen, was denn wohl das Princip der Hegel'schen Philosophie sei?

So viel ich Sie zu verstehen glaube, halten Sie den Begriff der Vernunft, die logische Idee dafür. Mit dieser Voraussetzung behaftet, machen auch Sie dann alle jene so oft gehörten, so oft von Gabler, von Hinrichs, von Erdmann, von Schaller und von mir widerlegten und doch immer wieder vorgebrachten Folgerungen, die aus jener Annahme sich ergeben müssen und die im Wesentlichen theils auf die Unmöglichkeit hinauslaufen, daß der logische Begriff die Natur erschaffen solle, theils auf die Absurdität, daß Gott sich seiner nicht an und für sich bewußt sein, sondern nur im Bewußtsein des Menschen Bewußtsein haben, der Mensch also actu der absolute Geist sein solle.

Seit Jahren habe ich mich bemühet, das Irrige dieser Auffassung zu zeigen und schmeichelte mir, ich gestehe es, vorzüglich, auf eine populäre Weise in meinem Leben Hegel's dem Publicum diesen Irrthum benommen zu haben. Ich halte nämlich den Begriff Gottes selber für das Princip der Hegel'schen Philosophie. Ich glaube nicht, daß dies eine Interpretation ist, welche, wie Sie meinen, mit der Gliederung und Ausführung des ganzen Systems stritte. In meiner Kritik der Principien der Strauß'schen Glaubenslehre und in der phänomenologischen Theogonie zu Anfang der zweiten Ausgabe meiner theologischen Encyklopädie habe ich dies ausführlich zu zeigen versucht. Die logische Idee ist der Anfang, allein nicht das Princip des Systems. Ohne den Begriff Gottes als des absoluten Geistes würde Hegel niemals zum Begriff jenes Anfangs gekommen sein. Nach Hegel's Methode ist ja der letzte Begriff des Systems, also der des absoluten Geistes, das reale Prius des ersten Begriffs, der eben deshalb der abstracteste. Der absolute Geist hat Vernunft, ist vernünftig, weiß sich als den ewigen Logos. Die Vernunft ist mithin zwar ein unveräußerliches, nothwendiges Prädicat Gottes, aber sie ist keineswegs das göttliche, substantielle, absolute Subject. Die Vernunft als solche, so wahr ihr Begriff ist, bleibt doch nur, mit dem lebendigen Gott verglichen, ein Abstractum. Daß derjenige Begriff, der in der Darstellung des Systems als der

erste erscheint, nicht schon derjenige sein kann, der als der Inbegriff aller Realitäten, wie man sonst zu sprechen pflegte, auch schon die absolute Befriedigung des Erkennens zu enthalten vermöge, das ist mir immer als eine der einfachsten Einsichten vorgekommen. Eben so einfach aber schien mir die Einsicht, daß der der Reihe nach erste Begriff, obwohl dem Werth nach der abstracteste, inhaltloseste, doch immerhin ein solcher sein müsse, der auch im concretesten Begriff eine seiner nothwendigen Bestimmungen ausmacht. So richtig es mich daher dünkt, zum totalen Begriff des absoluten Wesens, des göttlichen Geistes, erst allmälig hinaufzusteigen, um seine ganze Fülle wenigstens einigermaaßen fassen zu können, und so unrichtig ich das Anfangen mit dem Begriff des Absolut-Absoluten halte, für eben so richtig halte ich auch den Anfang des Systems mit dem Begriff des abstracten Seins, weil das bloße Sein diejenige Bestimmtheit ist, die Gott mit Allem theilt, diejenige Bestimmtheit, die sowohl der höchsten als der verworfensten Existenz zukommt, diejenige, in welcher sich der tiefste Gedanke und die abstruseste Faselei, das reinste Wollen und die höllischste Bosheit begegnen. Welche Abgründe solche Unterschiede trennen, das Prädicat zu sein besitzen sie gemeinschaftlich. Sein überhaupt ist der allgemeinste, an Bestimmungen ärmste und deshalb dem Umfang nach umfassendste Begriff, der eben durch diese Beschaffenheit zu den mannigfachsten Täuschungen geführt hat.

Ich will nun einmal davon wegsehen, ob Hegel's Methode an und für sich richtig ist, so werden Sie es doch gewiß der Billigkeit gemäß finden, daß man ihn nur nach derselben beurtheilen kann. Man kann seine Methode verwerfen, aber man darf ihm nicht innerhalb derselben die relative Wahrheit seiner Resultate ableugnen. Nach dieser seiner Methode nun glaubte Hegel gerade den Beweis für die Existenz Gottes strenger, evidenter, als bisher geschehen, zu führen.

Aber sonderbar genug ignorirt man alle seine hierauf gerichteten Bestrebungen. Er soll einmal, wenn auch nicht eben Atheist, so doch platterdings Pantheist sein. Er, der sich in besondern Arbeiten einer Revision der Beweise für die Existenz Gottes unterzog; Er, der seine Ueberzeugung von der Coincidenz

der speculativen Religion mit der christlichen nicht blos versicherte, vielmehr ausführlich in seiner Religionsphilosophie nachwies; Er, der die Subjectivität als die Wahrheit der Substantialität entwickelte; Er, der in seiner Logik den Spinozismus gründlich widerlegt zu haben glaubte; er soll nun einmal vom Wesen der Persönlichkeit, das er für das freieste und mächtigste erklärte, nichts verstanden haben; er soll nun einmal ein Spinozist, ein Logotheist, ein Begriffsvergötterer, ein abstracter Idealist, ein gemüthloser Dialektiker gewesen sein, der von Religion nichts verstanden hat. Die armseligsten Scribler, die keine Ahnung von seiner Philosophie haben, entblöden sich nicht, die unwahrsten, verkehrtesten Vorstellungen von derselben in Umlauf zu setzen. Die einfältigsten Subjecte brüsten sich mit dem Mitleiden über den armen Philosophen, der in seinem Hochmuth keines persönlichen Gottes bedurft habe. Ja, der philosophische Pharisäismus ist so weit gekommen, daß man, wenn Jemand gegen irgend eine politische oder kirchliche Anschuldigung vertheidigt werden soll, nicht etwa das Irrige oder Ungerechte derselben an sich darthut, sondern einfach versichert, daß Hegel ein destructiver Philosoph gewesen sei, der Angeschuldigte aber mit der Hegel'schen Philosophie nichts gemein habe, vielmehr als ihr Antagonist gerühmt werden müsse. Als neulich z. B. gegen Günther in Wien sich eine Gefahr zu bereiten schien, brachte die Augsburger Allgemeine Zeitung einen Artikel, Günther und Hegel, der den erstern dadurch rechtfertigen sollte, daß der zweite gemißhandelt und nach zwei aus seiner Rechtsphilosophie herausgerissenen Sätzchen völlig als ein revolutionairer Bube heruntergescholten ward.

Doch verzeihen Sie, mein Herr, diesen Seitenblick. Sie sind erhaben über solche Elendigkeiten; Sie haben sich nie mit solchem Frevel befleckt; Sie haben stets die Sache im Auge gehabt. Wenn auch Sie Hegel nicht zugestehen, in dem Begriff des absoluten Geistes den Begriff des persönlichen Gottes gehabt zu haben, so hat das bei Ihnen wirklich wissenschaftliche Gründe, die ich darauf zurückführe, daß auch Sie für Hegel den Begriff des Geistes theils mit dem der Vernunft, theils mit dem des Bewußtseins identificiren. Ich wundere mich daher nicht, daß Sie mich beschuldigen, von Hegel da abzuweichen, wo ich mich mit ihm in

vollkommener Uebereinstimmung weiß und wo ich höchstens beanspruchen kann, die Tendenz seiner Philosophie schärfer und deutlicher, als vielleicht von ihm selbst geschehen, auszusprechen. Ich erinnerte mich bei Ihrem Vorwurf sogleich an Ihre mit so vielem Feuer verfaßte Schrift über die Idee Gottes. Da Sie in derselben, im Gegensatz zu Hegel, sogleich mit dem vollwesentlichen Absoluten anfangen, so ist Ihre Polemik auch gegen mich in der Ordnung. Wenn Sie hierbei versichern, daß Hegel die Consequenzen seines Princips weit besser verstanden habe, als seine Schüler, so darf ein Schüler wohl sich nicht dagegen auflehnen; wohl aber wird es ihm gestattet sein, zu fragen, weshalb denn gerade die Gegner Hegel's die Consequenzen des Princips um so viel besser, als seine Schüler, verstehen sollen? Zu den Consequenzen eines Princips gehört in der Philosophie doch gewiß auch die Gestaltung, welche die besondern Wissenschaften durch dasselbe empfangen und gerade in dieser Hinsicht werden Sie mir zugestehen, daß es zu verwundern ist, wie ein Mann, der von einem, der Aussage nach, so dummen und blödsinnigen Princip ausging, doch im Besondern so viel Gescheutes und Treffendes hat vorbringen können. Dies müssen dann, auch bei ihm, lauter Consequenzen sein, die ihm als Inconsequenzen entschlüpft sind.

S. 101 las ich mit Erstaunen die Versicherung, daß das Hegel'sche System noch immer eine große Herrschaft behaupte. Ist es denn wirklich so? Der Stifter dieses Systems ist nun schon über zwei Decennien todt; der Minister von Altenstein, sein Mäcen, ist über ein Decennium todt; der imposanteste Gegner Hegel's, Schelling, hat in Berlin seit länger als einem Decennium seine positive Philosophie offenbart; die Hegel'sche Schule hat sich nicht nur in Parteien zerspalten, sondern die Parteien haben sich in ganz isolirte Personen aufgelöst, die so wenig Zusammenhang unter einander besitzen, daß sie eher in ein bellum omnium contra omnes überzugehen drohen; das journalistische Organ der ältern wie der jüngern Fraction ist längst zu Grabe getragen; die Herbart'sche Schule dagegen hat eine große Ausdehnung gewonnen und beherrscht durch die Leipziger Journalistik die Tagespresse gegen die Hegel'sche Philosophie, unermüdlich, sie der Unwissenschaftlichkeit, des Spinozismus, der Zerstörung der

Gesellschaft anzuklagen; die Anhänger Krause's und Baaders ergehen sich in ähnlicher Polemik; die katholische Presse anathematisirt diese Philosophie als eine diabolisch antichristliche und der Ultramontanismus, wo er zu befehlen hat, setzt die Professoren ab, die ihm des Hegelianismus verdächtig sind; endlich diejenigen sogar, die, wie Sie, wie Ulrici, wie Weiße, wie Fichte, wie Carrière, dem Hegel'schen System so viel verdanken, werden und sind ihm noch schlimmere Gegner, als ein Staudenmaier und Sengler, ein Günther und Trebisch, ein Oischinger und Deutinger, ein Schaden und Hoffmann — und doch soll dies so verlassene, so bedrängte System noch eine große Herrschaft behaupten?

Sie sagen es, mein Herr, und wenn es sich so verhält, dann gestehen Sie, daß doch in diesem so antiquirten, so überwundenen, so verachteten, so verfolgten und vogelfrei gegebenen System eine geheime Lebenskraft, ein Kern der Wahrheit, eine ächte Nahrung des Geistes vorhanden sein müsse, um unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht blos als eine Ruine, als ein blos historisches Object dazustehen, sondern noch zu herrschen. Ich bekenne, daß ich glaubte, man studire im Allgemeinen diese Philosophie nur noch, um sie zu widerlegen und sich durch ihre Widerlegung zur Anstellung zu empfehlen; oder vielmehr, man studire sie gar nicht mehr, sondern man nehme von ihr nur noch Notiz, um auf sie zu schmähen und sich mit diesem Act als recht conservativ und recht christlich darzustellen.

Sie tadeln mich, daß ich in meinem Vorwort die Philosophie als die Wissenschaft der Vernunft definire und von ihr die Wissenschaft des bloßen Verstandes und der bloßen Erfahrung ausschließe. Sie sind der Meinung, daß diese Definition zu enge sei, weil sie die empirische Philosophie und demnach die meisten Englischen Systeme von der Philosophie ausschließe. Ich bin es gern zufrieden, wenn Sie uns eine bessere, eine umfassendere Definition der Philosophie geben, denn ich bin sogar gegen solche Definitionen ziemlich indifferent. Philosophie heißt für mich nichts Anderes, als Wissenschaft in der einfachsten, vollendetsten Form. Weil wir nun das Wissen in seiner freien, rücksichtlosen Nothwendigkeit das vernünftige zu nennen pflegen,

so dünkt mich es ganz zweckmäßig, wenn man die Philosophie als die Vernunftwissenschaft bestimmt. Doch kann ich aus Ihren Worten nicht so genau entnehmen, inwiefern der Ausdruck Vernunft gerade Ihnen anstößig erscheint oder inwiefern es die Beschränkung ist, die ich hinzugefügt habe. Sie nehmen sich des Verstandes nicht weiter an; ich schließe daraus, daß Sie stillschweigend zugeben, daß eine Definition der Philosophie als Wissenschaft des Verstandes zu enge sei. Aber der Empirie soll ich Unrecht gethan haben, denn ich soll mit diesem Ausdrucke, falls ich nicht die gemeine Empirie darunter begriffe, die deductiven Wissenschaften den inductiven Wissenschaften entgegensetzen. Die inductive Wissenschaft aber, freilich, das ist ja die Englische, wenigstens die „meiste" Englische Philosophie. Ich habe nun an jener Stelle gar nicht von den inductiven Wissenschaften gesprochen, sondern nur gesagt, daß die Philosophie ihrem wirklichen, wahrhaften Begriff nach nur Vernunftwissenschaft, nicht Wissenschaft der bloßen Erfahrung oder des bloßen Verstandes sein könne. Ferner gestehen Sie selbst, daß die „gemeine" Empirie noch nicht philosophisch sei, denn darüber könne gar kein Streit obwalten. Diese gemeine Erfahrung, glauben Sie, könnte ich gar nicht haben ausschließen wollen, weil es sich, wie Sie andeuten, zu sehr von selbst verstehe. O, es verstünde sich Vieles von selbst, was sich doch nicht von selbst versteht! Nun sehe ich allerdings zunächst gar nicht ein, warum ich bei einer negativen Begriffsbestimmung nicht auch die gemeine Erfahrung ausschließen soll. Sodann aber sehe ich nicht ein, weshalb die Erfahrung von Ihnen in eine gemeine und in eine, soll ich sagen, höhere oder vornehmere, unterschieden wird. Sie werden mir zutrauen, recht gut zu wissen, daß ein jedes Moment der subjectiven Intelligenz Ausgangspunct einer besondern Art zu philosophiren werden kann. Sie werden mir zutrauen, zu wissen, wie eine Philosophie des Gefühls, des Bewußtseins, der Erfahrung, des Verstandes sich erzeugt. Sie werden mir auch zutrauen, zu wissen, daß die Philosophie der Engländer zum großen Theil eine empirische ist. Aber ich selbst werde mir nicht zutrauen, zu wissen, wo in diesen Philosophieen nur gemeine Erfahrung von der sogenannten höhern sich abscheidet. Zu riechen, zu schmecken, zu fühlen, zu sehen, zu hören, seiner

Sensationen, seiner Instincte, Triebe, Anlagen sich bewußt zu werden, gewiß, das ist eine ganz gemeine Empirie. Aber diese gemeine Empirie ist ja doch eben der Nerv jener Philosophieen, denn auf die Thatsachen und deren Wahrnehmung wird ja darin aller Nachdruck gelegt und die Verwandlung des durch die sinnliche Gewißheit gegebenen Stoffs in Allgemeinheiten, die man Gesetze zu nennen pflegt, ist ja schon eine Verstandesoperation. Die Induction ist nicht mehr einfache Erfahrung, sondern sie ist schon die Unterwerfung des empirisch Gegebenen unter eine logische Function. In dieser logischen Form liegt die Nothwendigkeit, daß die Induction immer nur Wahrscheinlichkeiten zum Resultat zu haben vermag und hierin liegt der weitere Grund, weshalb die Empirie, sobald sie, mit Ihnen zu reden, aufhört eine gemeine zu sein, gewöhnlich entweder in Skepticismus oder in Mysticismus übergeht.

Aus Ihrer Sorglichkeit, die „meisten" Systeme der Engländer nicht als wahrhafte Philosophie anerkannt zu sehen, weil sie eben nur inductive sind, fürchte ich noch nicht, daß auch Sie schon zu jenen Deutschen gehören, die sich jetzt in überschwänglicher Verehrung der Englischen, überhaupt der ausländischen Philosophie gefallen. Da wird die Logik des Engländers Mill, des Holländers Opzoomer, des Spaniers Balme gepriesen und in's Deutsche übersetzt. Da wird unsere Deutsche Wissenschaft so gering angeschlagen, als hätten wir noch gar keine Philosophie hervorgebracht, als wären wir Anfänger, die in den Elementen unterrichtet, Verirrte, die aus phantastischen Gedankenutopien auf die Heerstraße des gesunden Menschenverstandes zurückgebracht werden müßten. Als besäßen wir nicht, außer der speculativen Logik, die formale, die inductive ebenfalls! Als hätte es keine Logik von Reimarus, keine Organon von Lambert, keine Logik von Kiesewetter, Hoffbauer, Fries, Drobisch u. A. bei uns gegeben! Solch' eine Englische Logik hat noch weithin, zu begreifen, weshalb wir die Theorie des Bewußtseins und der Sprache, die sie in aller Breite vorträgt, von der Logik im engern Sinn abgeschieden haben und scheint nun durch das Heranziehen dieser Momente einen viel größeren Reichthum, als die Deutsche Wissenschaft, darzubieten, während wir nicht blos den Forma-

lismus des Denkens auch besitzen, sondern eben auch außerdem noch eine speculative Logik haben.

Sie stoßen sich nun an der Art und Weise, wie ich die Philosophie eintheile. Sie erzählen nämlich dem Leser, daß ich die Philosophie 1, in die der Vernunft; 2, in die der Natur; 3, in die des Geistes eintheile. Ich thue dies, allein ich thue es, theils, weil ich glaube, daß diese Eintheilung aus dem Begriff der Philosophie sich ergibt; theils, weil ich glaube, daß die ganze Geschichte der Philosophie diese Eintheilung als eine nothwendige rechtfertigt, weshalb ich in dieser Hinsicht auch an die Griechische Urbezeichnung der Theile der Philosophie als Dialektik, Physik und Ethik ausdrücklich zu erinnern mir erlaubt habe. Fast möchte ich auch aus Ihren Aeußerungen schließen, daß jene Trichotomie an sich Ihnen nicht widersagt, sondern daß meine Ableitung derselben es ist, woran Sie vorzüglich Anstoß nehmen. Sie wundern sich über die Thaten, welche ich die Idee verrichten lasse. Ich spreche nämlich von der Idee als dem Gegenstande der Philosophie überhaupt. Die Berechtigung hierzu glaube ich aus der Geschichte der philosophischen Terminologie entnehmen zu dürfen. Terminologieen, das werden Sie einräumen, sind für die Individualisirung des Denkens unvermeidlich. Sie dienen uns als symbolische Abbreviaturen. So halte ich denn für gut, daß wir durch das Wort Idee ein Mittel besitzen, den Gegenstand der Wissenschaft als philosophischer zu bezeichnen. Den Inhalt theilt die Philosophie mit allen Wissenschaften. Gott, die Welt, die Natur, den Menschen, die Geschichte, wollen alle irgendwie erkennen. Nenne ich aber diesen Inhalt Idee, so bezeichne ich ihn mit diesem Wort auf eine specifisch philosophische Weise. Dies Wort hat den Vortheil, unbestimmter zu sein, als jene andern Ausdrücke, selbst als die Bezeichnung des Absoluten. Diese Allgemeinheit, diese Unbestimmtheit, die doch wieder nicht so weit geht, daß eine Verwechselung mit anderweitem Inhalt möglich wäre, empfiehlt das Wort Idee für den abstracten Ausdruck des Gegenstandes der Philosophie.

Keineswegs beschränke ich daher das Wort Idee auf den Begriff der Vernunft, wie Sie nach S. 102 mich verstehen, sondern ich nenne auch die Natur, auch den Geist Idee. Und ich

wüßte nicht, daß dies dem Sprachgebrauch zuwider wäre, denn auch in Büchern, die gar nicht philosophisch sein wollen, lesen wir von der Idee der Natur, von der Idee des Geistes, der Geschichte in dem Sinne, daß darunter die Natur, der Geist, die Geschichte, in ihrer Eigentlichkeit verstanden werden sollen. Nun aber spreche ich von der Idee auch als einem thätigen Wesen. Ich sage von ihr, daß sie sich von sich unterscheide, daß sie sich als Sein setze u. dgl. m. Allein auch diese Sprechweise ist, denke ich, eine in der Philosophie längst übliche, derentwegen es gar keiner Rechtfertigung bedarf. Weil der Begriff der Idee sowohl den Begriff, als die Realität desselben involvirt, so scheint mir der Ausdruck Idee für die allgemeine Bestimmung der Aufgabe der Philosophie umfassender, unbefangener und treffender, als der des Absoluten oder auch als der Gottes. Denn obgleich es einen ganz richtigen Sinn hat, zu sagen, wie Sie in Ihrer Schrift über die speculative Idee Gottes, 1845, S. 132 thun, daß die Philosophie in ihrem geschichtlichen Verlauf von der einen und selben ewigen Idee Gottes bewegt werde, so ist doch, für den Anfang, ein Wort wünschenswerth, welches, außer auf Gott, auch auf die Welt, auf die Natur und Geschichte angewendet werden könne.

Wenn Sie mir nun den Ausdruck Idee für den Gegenstand der Philosophie überhaupt, nach dem Vorgange der Platoniker, gestatten wollen, so werden Sie mir zunächst zugeben, daß die Schwierigkeit einer Eintheilung der Philosophie vorzüglich darin liegt, die Einheit in derselben zu erhalten. Daß es eine Geschichte, eine Natur, einen Gott gibt, wie man zu sagen pflegt, das zu wissen, ist nicht schwierig. Wie aber diese Begriffe und Realitäten durch sich selbst als nothwendige zusammenhängen, das zu sagen, ist, was das Philosophiren begründet. In der selbst noch allgemeinen Bestimmung der Unterschiede der Idee können aber, meiner Meinung nach, noch keine andern Begriffe vorkommen, als die selbst noch einen schlechthin allgemeinen Charakter haben. Diese Begriffe sind der des Denkens und des Seins. Diese Begriffe unterscheiden sich, sind aber darin identisch, die äußersten Abstractionen zu sein, denn der Ausdruck Denken ist abstracter, als Idealismus und Geist, und der Ausdruck Sein

ist abstracter, als Realismus und Materie. In der Idee an und für sich, d. h. um Ihnen keinen Zweifel zu lassen, in dem absoluten Gott, ist der Unterschied von Denken und Sein zugleich kein Unterschied, wie wir auch ausdrücken, wenn wir sagen, daß Gottes Denken schöpferisch sich auswirke und daß sein eigenes Sein ihm offenbar sei (Deus semet sibi manifestus). Die Einheit der Idee mit sich muß auch in ihren Unterschieden wiedererscheinen und doch muß der Unterschied auf dem verschiedenen Verhältniß jener einfachen Factoren beruhen. Die Idee ist in jedem ihrer Unterschiede Idee, also Einheit von Denken und Sein; allein sie ist diese Einheit auf unterschiedene Weise. Ohne den Unterschied würde sie eine todte Einheit, eine nur formale Identität sein, und ohne die Einheit würde die Idee in ihre Unterschiede nur äußerlich zerfallen oder würden vielmehr die Unterschiede gar nicht die ihrigen, sondern gegen einander gleichgültige Existenzen sein.

Nun sage ich, die Idee setze 1, als Vernunft das Sein als Denken in der Allgemeinheit des ideellen Begriffs. Wie ich dies verstehe, das, glaube ich, zeigt meine Ausführung. Das Denken ist als reines Denken actu immer das Denken eines denkenden Subjectes. Aber das Denken hat, indem es gedacht wird, seine eigene Nothwendigkeit; die Bestimmungen derselben machen in ihrer Totalität den Begriff der reinen Vernunft aus. Was vernünftig ist, ist es in diesen Bestimmungen. Auch die formale und inductive Logik erkennt die Selbstständigkeit derselben wenigstens dadurch an, daß sie die Gesetze des Denkens darstellen will.

Das Denken ist ein geistiger Act, eine That des Bewußtseins, aber es ist auch seiner als des, indem gedachten, zugleich seienden, gewiß; der Begriff des Seins ist von ihm untrennbar. Das Denken als wesentlich sich zu seinen Unterschieden selbst bestimmendes unterscheidet sich als Denken von sich als Sein. Es setzt sich, aber sein Sein ist als gedachtes zugleich wirkliches, nämlich denkendes Sein. Alle Bestimmungen dieses reinen Denkens sind daher zugleich Bestimmungen des Seins überhaupt und deshalb schlechthin allgemeine. In der Form dieser Allgemeinheit ist die Idee zwar auch wirkliche Idee, allein sie ist es doch nur

erst, relativ, als Abstractum, sofern der Geist in diesen Allgemeinheiten von der Natur und von sich als Geist abstrahirt. Sie behaupten, das Hegel'sche System mache die Vernunft, die Idee zur Substanz. Von mir weiß ich auf das Entschiedenste, daß mir dieser Ausdruck fremd ist, allein auch bei Hegel kann ich seiner mich nirgend erinnern. Hegel sagt in seiner Encyklopädie sogleich in der Definition der logischen Idee, sie sei die Idee, aber im abstracten Elemente des Denkens. In der ausführlicheren Logik aber nennt er die logischen Bestimmungen Schatten; in der Phänomenologie reine Wesenheiten, ideelle Seelen u. s. w. Substanz in dem Sinn, wie Sie ihn dort andeuten, ist für mich, wie für Hegel, nur der göttliche Geist. Nicht nur liegt die Bestimmtheit des absolut Concreten für den Begriff Gottes in dem ganzen Gange des Hegel'schen Systems, sondern er selbst spricht sie auch oft genug aus. Ich will wenigstens Eine Stelle und zwar nicht aus gedruckten Vorlesungen, welche durch die Bearbeitung der Schüler hindurchgegangen sind, sondern aus der Logik selber anführen, wo es z. B. III. (S. W.) S. 42 heißt: „Insofern Leben, Ich, endlicher Geist, wohl auch nur bestimmte Begriffe sind, so ist ihre absolute Auflösung in demjenigen Allgemeinen, welches als wahrhaft absoluter Begriff, als Idee des unendlichen Geistes zu fassen ist, dessen Gesetztsein die unendliche, durchsichtige Realität ist, worin er seine Schöpfung und in ihr sich selbst anschaut."

Lassen Sie, bevor ich, secundum ordinem, auf den Widerspruch komme, den Sie mir vorwerfen, daß die Vernunft als solche ein unpersönliches Abstractum sein und doch sich setzen solle, noch kurz meine Bestimmung der beiden andern Theile der Philosophie berühren. Sie werden die des erstern Theils erläutern helfen. Ich sage also, daß die Idee 2, als Natur das Sein in der Besonderheit der materiellen Realität setze. Ich habe mich bemühet, den Gegensatz der Natur zur logischen Idee auszudrücken. Als Idee ist die logische Idee der Natur und die Natur ihr coordinirt. Auch ist die Natur in sich selbst vernünftig, allein sie hat ihre Besonderheit durch die Form ihrer materiellen Aeußerlichkeit. Die Imponderabilien, die Naturkräfte, das Leben selber, haben doch immer materielle Substrate nothwendig. Hegel

hat den Gegensatz der Natur zur logischen Idee durch den Platonischen Ausdruck der Entäußerung der Idee zum Anderssein bezeichnet. Ich wollte die Art dieses Andersseins mitangeben.

3. Bei dem Begriff des Geistes kam es mir nun darauf an, die Subjectivität desselben scharf hervorzuheben, weil ich sehe, daß noch immerfort der Hegel'schen Philosophie das Unrecht angethan wird, ihr die Nichtachtung der Individualität, der Subjectivität, der Persönlichkeit zuzuschreiben. Es ist auch dies ein faules Gerede, das aber der Unverstand und die Böswilligkeit durch unendliche Wiederholung in der Vorstellung Hegel'scher Philosophie, wie sie dermalen im Publicum grassirt, fast zum Axiom erhoben haben. Hegel kennt darnach keinen persönlichen Gott, Hegel weiß nichts von der Persönlichkeit des Geistes, Hegel vernichtet in seinem System der unpersönlichen Vernunft die Freiheit, Hegel unterwirft Alles dem Fatalismus des Begriffs! Diese banalen Redensarten vernimmt man überall und so fest ist bereits der Glaube an sie geworden, daß sie immer seltener ohne den geringsten Beweis wiederholt werden. Früher citirte man doch noch irgend eine aus dem Zusammenhang gerissene Stelle, wenigstens die bekannte aus der Rechtsphilosophie, in deren erhabenen Zügen Hegel die Unbedeutendheit schildert, zu welcher, dem großen Gange der Weltgeschichte gegenüber, das Thun der einzelnen Menschen herabgesetzt und auf ein anderes Maaß zurückgeführt wird, als ihre Eitelkeit an sich selbst anzulegen gewohnt ist. Nunmehr aber nimmt man sich auch diese Mühe nicht mehr. Hegel ist ein Spinozist, ein Pantheist, ein Fatalist; das ist diesen Gegnern einmal ausgemacht. Aus diesem Grunde war es mir wichtig, in die Definition des Geistes den Ausdruck der Subjectivität recht nachdrücklich aufzunehmen und so habe ich denn, wie Sie richtig anführen, gesagt: „die Idee als Geist setze das Sein als das Denkende und das Denken als das Fürsichseiende in die Einzelheit der sich frei wissenden Subjectivität." Ich hoffte, in diese Definition alle diejenigen Bestimmungen eingereihet zu haben, welche den Geist qualitativ vom Begriff der Vernunft und der Natur unterscheiden, denn die Bestimmungen der reinen Vernunft werden allerdings als gedachte nur von dem Geist gedacht, aber, als Bestimmungen des abstracten Denkens, sind sie

auch wieder gegen ihr Gedachtwerden gleichgültig. Die Bestimmungen der Natur aber sind nicht für sich, was sie sind. Die Vernunft ist ihnen als ihr Archäus immanent, aber die Natur weiß nichts von derselben. Daher kommt, nach meiner Meinung, dem Sein der Vernunft als solcher die Existenz im Purismus des Denkens, dem Sein der Natur aber die Existenz im Purismus des Seins zu, ohne daß für die Vernunft vom Denken das Sein, ohne daß für die Natur vom Sein das Denken ausgeschlossen wäre. Der Geist aber ist, indem der seiende, auch der denkende, indem der denkende, der in dieser seiner Thätigkeit auch bei sich seiende, sich in seinem Sein offenbare. Subject, Henade, im logischen Sinn ist auch die Vernunft; Subject als sich in sich selbst zu seinen Unterschieden bestimmendes Dasein ist auch das natürliche Individuum; aber Subject als sich in seinem Sein wissendes und durch dies Wissen sich innerlich in der Gewalt habendes, sich von seinen Unterschieden ideell unterscheidendes, ein solches Subject ist nur der Geist.

Der Geist erst ist daher die Ursache der Existenz der Natur, der Grund der Existenz der Vernunft. Sie werden die Nothwendigkeit anerkennen, daß in einer anfänglichen Definition die Bestimmungen ganz allgemein gehalten werden müssen, um alles Mannigfaltige darunter subsumiren zu können, was zu ihrem Ressort gehört. Die Definition des Geistes muß daher zunächst auch so allgemein sein, daß sowohl der menschliche, als auch der göttliche Geist in derselben begriffen sind. Dies leistet die obige Definition. Daß in der weitern Entwickelung die Einzelheit im göttlichen Geist sich als Einheit bestimmt, das, glaube ich, kann ihr nicht als ein Mangel gerechnet werden und diesen Umstand urgiren Sie auch nicht. Nach Ihrer Auffassung der Hegel'schen Philosophie bringt die unpersönliche Vernunft die ebenfalls unpersönliche Natur hervor und aus dieser geht — unbegreiflich wie — der Geist hervor, der dann — sehr begreiflich — nur der empirische, anthropologische sein soll. Ich will nicht leugnen, daß in der abstracten Definition Hegel's vom Geist, als der Idee, die aus der Natur als ihrem Anderssein zu sich selbst zurückkehre, der Schein entstehen kann, als sei es ihm, quovis modo, eben nur um die logische Idee zu thun. Allein selbst in dieser Definition

liegt immer noch der Begriff der Freiheit und ein Philosoph, der ein ganzes System aufgestellt hat, darf denn doch wohl Anspruch darauf machen, daß man ihn nach dem Zusammenhang der Totalität beurtheilt. Die Rückkehr des Geistes aus der Natur in sich ist aber nicht nur ein Act des endlichen, des erscheinenden Geistes, sondern sie ist auch ein ewiger Act des göttlichen Geistes, der die Natur erschafft, denn nur sofern er im Schaffen auch der mit sich identische bleibt, nur sofern er, wie Hegel es ausdrückt, als der ewig in sich zurückkehrende auch der ewig in sich zurückgekehrte ist, nur insofern ist er frei, unterscheidet er sich von der erschaffenen Natur und geht er nicht in ihr auf. Nach Hegel bringt der göttliche Geist die Natur hervor und durch ihre Vermittelung den erscheinenden Geist. Ohne die Natur, also auch ohne die Geschichte, würde Gott nur der einsame Logos sein, der nur in seinem ideellen Reflex sich reell wäre, indessen er gerade durch die Entäußerung zur Natur sich seine reelle Anschauung gibt und als sie setzend schon von vorn herein über sie erhaben ist. Ich habe vorhin gesagt, daß man einem System die Gerechtigkeit angedeihen lassen muß, es nach seiner Totalität zu beurtheilen. Ich will aber, da es mit dem Unglauben an die Versicherungen Hegel'scher Schüler so weit gekommen ist, aus Hegel einige Stellen hersetzen, die Ihnen beweisen werden, daß Hegel sowohl in seiner Jugend als in seinem Alter von dem Geist immer denselben Begriff gehabt hat und daß seine Philosophie immer Geistphilosophie, nicht abstracter Rationalismus gewesen. In der Abhandlung über das Naturrecht, im philosophischen Journal, das er mit Schelling herausgab, 1802, II., 2, S. 88 sagte er:

„Deßwegen, wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst, schlechthin Eins ist, so ist, wenn beides als Attribute reell sind, der Geist höher als die Natur; denn wenn diese das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiirten Vermittlung und Entfaltung ist, so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst, sowohl die auseinandergeworfene Tota-

lität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dies Außereinander vernichtet, und in sich als den unvermittelten Einheitspunct des unendlichen Begriffs reflectirt."

Und am Abend seines Lebens, als er schon gegen die Identificirung seiner Philosophie mit dem Spinozismus und gegen die niederträchtigsten Verdächtigungen kämpfen mußte, die ihn bald der Kirche, bald dem Staat zu denunciren versuchten, sagte er 1829 in einer Kritik in den Berliner Jahrbüchern (wieder abgedruckt in den vermischten Schriften, II., S. 167):

„Die citirte Stelle: der absolute Geist ist die Eine und allgemeine Substanz als geistige: zeigt, daß nicht die Spinozistische Substanz, als welcher die Bestimmung von Persönlichkeit, von Geistigkeit mangelt, das Centrum der Lehre ist, sie spricht aus, was alle christliche Theologie ausspricht, daß Gott das absolut selbstständige Wesen, die absolute Substanz ist, aber das absolut selbstständige Wesen, das Geist ist, — der Geist, der absolut selbstständig ist. — Gott ist als solcher schlechthin das Subject, und es ist durgängige Behauptung der Lehre, eben in den unzähligen Stellen wie in der angeführten, daß die absolute Bestimmung Gottes nicht die der Substanz, sondern des Subjects, des Geistes ist. — Allerdings bleibt dem Geiste auch die Bestimmung der Substantialität; hat der Verfasser Gott als Geist im Sinne, so, daß er nicht substantiell wäre, oder weiß er von einer Theologie, in welcher Gott wäre, ohne an und für sich zu bestehen, absolut selbstständig zu sein? — Aus Encyklopädie §. 384 führt der Verfasser S. 186 (nämlich der von Hegel recensirten Schrift) den Anfang einer Anmerkung an: „Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten." Diese Stelle findet sich in dem Abschnitt, der überschrieben ist: „Begriff des Geistes", zu Anfang der Philosophie des Geistes, in welcher zuerst der endliche Geist in zwei Abtheilungen und in der dritten der absolute Geist abgehandelt ist. Hiemit selbst ist der bloße Begriff von seiner Realisation und von seiner Idee unterschieden. — Was sagt nun der Verfasser zu jener Anmerkung? Er verbindet jene Stelle vom Begriffe des Geistes unmittelbar mit der Lehre vom absoluten Geiste (— er unterscheidet hiemit das unbestimmte Absolute und

den absoluten Geist gleichfalls nicht von einander) und sagt dann: „Jene Definition ist aber gewaltig ungenügend, dem menschlichen Geiste passiren mancherlei nicht absolute Dinge!“ — Gewiß! wie z. B. hier dem Verfasser.“

Da steht nun Hegel's Confession ganz klar mit dürren Worten. Man hätte aber seit zwanzig Jahren diese Stelle alle Tage können von Neuem drucken lassen und Hegel's Gegner wie die Radicalen seiner Anhänger würden es alle Tage doch besser, als er selber, gewußt haben, daß in seiner Philosophie für einen persönlichen Gott kein Raum und Boden zu finden sei. Hätten sie zugeben müssen, daß nach Hegel die Majestät des ewigen und ewig seiner selbst bewußten Gottes keineswegs mit ihrem Hochmuth, ihrem Wahnsinn zusammenfalle, wo wäre denn da bei jenen ihr Ruhm, klüger, religiöser, theistischer, christlicher, wo wäre bei diesen ihr Ruhm, consequenter, speculativer, freier, origineller zu sein, geblieben? Jene wußten sich mit der monotonen Wiederholung des Feldgeschrei's: es existirt ein Gott!, diese mit der eben so monotonen des Schlachtruf's: nieder mit dem persönlichen Gott! das Ansehen großer Philosophen ohne großen Aufwand von Arbeit zu verschaffen, jene bei dem Alter und der Reaction, diese bei der Jugend und der Revolution.

Wenn ich nun bei meiner abstracten Definition des Inhaltes der Philosophie für die Vernunft die Allgemeinheit, für die Natur die Besonderheit, für den Geist die Einzelheit hervorgehoben habe, so habe ich damit allerdings die Einheit dieser Unterschiede noch genauer als Hegel angeben wollen. Ich habe, dem Geist seiner Methode gemäß, auch hier die Momente des Begriffs geltend machen wollen und ich berufe mich für die glücklichen Folgen dieses Verfahrens auf den Schluß des ersten Theils meines Systems S. 152, wo ich davon handle, daß das System sich wesentlich als ein Schluß von Schlüssen entwickle.

Doch eben, indem ich an diesen Schluß mich erinnere, fühle ich mich fast entmuthigt, meine Vertheidigung gegen Sie fortzuführen. Mir natürlich scheint, was ich dort gesagt habe, so einleuchtend, so jeden Mißverstand überwindend, daß ich bedenklich werde, ob ich noch weiter den Versuch machen soll, Ihre Angriffe zu widerlegen. Sie wundern sich nämlich, wie ich die Vernunft

für ein Abstractum erklären könne, das nur als ein Prädicat des denkenden Geistes persönlich sei, und wie ich nichtsdestoweniger sagen könne, daß die Vernunft als Sein sich selber als Denken setze. Sie wundern sich, wie ich den Begriff der Idee abstract nennen und ihr doch alles das zuschreiben könne, was in der Eintheilung der Philosophie von ihr gesagt wird?

Wegen der Sprechweise nun, daß die Idee sich selbst bestimme, habe ich schon oben mich geäußert, ich will also nur noch von dem Geist und der Vernunft, von der Persönlichkeit und dem Abstracten sprechen.

Ich will mit diesem anfangen. Abstract ist ein Ausdruck von relativer Bedeutung, denn abstract ist immer dasjenige, bei welchem von Etwas abstrahirt wird, das mit ihm identisch ist oder identisch sein kann. Es kommt also auf dies Verhältniß an

Wegen dieser Relativität aber kann eine Bestimmung, welche in einer Hinsicht abstract genannt wird, in einer andern concret und eine, welche in bestimmtem Bezuge concret genannt wird, in anderm abstract sein. So ist nun der Begriff der Vernunft ein Abstractum, denn als Begriff existirt sie nur, sofern der Geist als der denkende sich in sich zu derjenigen allgemeinen Idealität bestimmt, welche die Nothwendigkeit der Bestimmungen des Denkens als reinen Denkens erfordert. Wir sprechen allerdings so, als ob wir zu den Kategorieen nur dadurch gelangten, daß wir sie als Einheiten von dem gegebenen Mannigfaltigen abzögen und von ihnen als einfachen Bestimmungen das Mannigfaltige wegließen. Allein ein tieferes Eingehen zeigt uns nur zu bald die Selbstständigkeit, welche diesen Bestimmungen einwohnt, den Zusammenhang, den sie durch sich selbst mit einander haben, die Nothwendigkeit, die sie gegen unsere Denkwillkür und Denkzufälligkeit behaupten. Wir erkennen, daß wir, als denkende, nur in der Form jener Bestimmungen nach der durch sie selbst gesetzten Beziehung denken dürfen, wenn wir anders richtig, wenn wir wahr denken wollen. Wir erkennen, daß wir unsere Vorstellungen von Gott und Welt, von Natur und Geschichte, nur insofern einer Kritik unterwerfen können, als wir jene Bestimmungen beachten. Sie sind das dem Geist wie der Natur selbst immanente ewige Maaß, wie Platon im Philebus

den Zusammenhang von μετρον und νους so unübertrefflich dargelegt hat. Wir nennen im Deutschen seit **Kant** die Totalität jener Allgemeinheiten Vernunft, ein Name, der, seinem entymologischen Ursprung nach, für das, was er uns jetzt bedeutet, gar nicht mehr ausreichend ist. **Vernehmen** ist ein rein subjectiver Act der Intelligenz, während wir durch Vernuft die absolute Nothwendigkeit selber ausdrücken.

Die Vernunft ist also nicht das Ursprüngliche, wenn von der Existenz die Rede ist, denn das Ursprüngliche, das Vor und Nach alles Daseins, ist Gott als der absolute Geist. Aber Gott ist natura sua denkend. Sein Sein ist unmittelbar denkendes. Denken wir uns nun Gott, wie er ohne Natur und ohne eine Geisterwelt existiren würde, so würde er, da er erst durch das Weltschaffen Schöpfer u. s. w. wird, in seinem Sein doch wesentlich denkend sein. Er würde als sein eigener Begriff von seiner Realität sich unterscheiden und zugleich diese seine Realität für sich als Begriff setzen. Er würde als das allgemeine Sein sich doch auf sich selbst beziehen. Er würde als Subject sein Sein und sein Denken von sich unterscheiden. Er würde als die einzige Substanz mit sich selbst in ewiger Wechselwirkung sich hervorbringen und als Ursache seine Wirkung sein. Er würde als das absolute Wesen sich in sich selbst erscheinen, als sein eigener Grund sich ewig in die Existenz setzen und in seinem Sein als sein eigener Zweck unmittelbar die Fülle aller Qualitäten, den Samen der Welten, den Schooß alles Lebens besitzen. Er würde also in seinem Begriff alle Momente der Hegel'schen Logik enthalten und diese würde also in solchem Anbetracht doch eine rationale, speculative Theologie, eine Darstellung des weltlosen Gottes sein. Sie, der Sie Ihre speculative Idee Gottes gleich mit der Vorstellung eines Centralgeistes als der Einheit alles Mannigfaltigen, als der Wesenheit alles Daseienden, anfangen, werden schwerlich die Wahrheit dieser Betrachtung in Abrede stellen können. Nun wohl, ist dann nicht die Vernunft noch in ganz anderer Weise persönlich, als nur darin, daß auch wir Menschen uns zum Denken der Kategorieen erheben? Entdeckt sich uns dann nicht der Tiefsinnn, daß der Logos, wie das Johannische Evangelium sagt, von Anfang an bei Gott gewesen?

Aber entdeckt sich uns dann nicht auch, daß die Vernunft gar nicht in dem schlechten Sinn abstract ist, in welchem von ihr wohl gesprochen wird und in welchem die Misologen ihr sogar alles Böse nachzusagen lieben? Entdeckt sich uns nicht, daß diese einfachen, ideellen Bestimmungen, als das Urdenken Gottes, gewaltige Mächte sind, von deren stiller Geschäftigkeit, wenn ich so reden darf, die Mächte der Natur und des Geistes selbst in ihrem Proceß auch abhängen?

Ich protestire durchaus, wie in meinem System ausdrücklich geschehen, gegen jede Hypostase der logischen Bestimmungen, aber ich erkenne in ihnen die absolute, die reine Form sowohl der Natur als des Geistes. Ich habe in dem Vorwort zu meinem System gesagt, daß ich diese Erkenntniß für das eigentlich speculative Problem halte, für dasjenige, was die Philosophie, obwohl sie den allgemeinen Inhalt mit allen Wissenschaften theilt, doch zu einer eigenthümlichen Wissenschaft macht. Das gewöhnliche Bewußtsein denkt auch in den logischen Bestimmungen, ohne sie kritisch abzuwägen und ohne sie in ihrer Totalität nach ihrem eigenen Zusammenhange sich zu entwickeln; das philosophisch gebildete unterscheidet sich aber von ihm sowohl dadurch, daß es jene Akrisie aufhebt, als auch durch die Einsicht in den systematischen Charakter der Kategorieen. Sein, Wesen, Zweck, Begriff, Idee — es sind die Instanzen, welche das Denken, auf welchem Standpunct der Bildung es sich auch befinde, durchlaufen muß, — als philosophisches Denken aber macht es sich die Bedeutung jener Instanzen an und für sich klar. Gewiß liegt nun in denselben als solchen gar nichts Persönliches. Wenn wir von ihrer Selbstbestimmung sprechen, so wollen wir mit diesem Ausdruck nur einerseits ihre Unabhängigkeit von uns als individuellen Subjecten, anderseits den ihnen selbst zukommenden immanenten Zusammenhang bezeichnen. Im Begriff der Ursache z. B. liegt schon der Begriff der Wirkung; im Begriff der Wirkung, daß sie wieder Ursache sein kann; im Begriff des Zwecks liegt schon der des Mittels, im Begriff des Mittels, daß es selbst wieder Zweck sein kann; im Begriff des Allgemeinen liegt schon der des Einzelnen; im Begriff des Einzelnen der des Allgemeinen u. s. w. Allein die Unpersönlichkeit der Vernunft in der Eigenkraft ihrer Begriffe

schließt nicht aus, daß sie nicht ein Verhältniß zur Persönlichkeit des Geistes habe. Ich habe in jenem Vorwort gesagt, daß die Vernunft persönlich nur sei als ein Prädicat des denkenden Geistes. Aber der Geist ist ja selber der Grund der Vernunft. Die Nothwendigkeit der logischen Bestimmungen, welcher er in seinem Denken sich unterwerfen muß, diese Nothwendigkeit, die sich in sich selbst zu einem organischen Ganzen sich aus einander erzeugender Momente ausgliedert, ist zugleich seine eigene, von ihm selber gesetzte. Und insofern ist die Vernunft allerdings persönlich. Sie ist es nicht in der Gestalt ihrer Abstraction, allein sie ist es in ihrem Ursprung aus dem Geist. Ich habe sie daher auch den abstracten Geist, den abstracten Grundriß desselben genannt. In allem Streit, der sich unter Intelligenzen erhebt, appelliren wir zuletzt an die Vernunft, weil wir nur an ihr das letzte, schlechthin genügende Maaß besitzen, weil wir sie in der Natur und Geschichte, in Gott selber voraussetzen, weil sie allein uns eine unbefangene Kritik möglich macht.

Es ist ein Symptom der Schwäche und Zerrissenheit unserer Gegenwart, daß das Dringen auf die Existenz eines persönlichen Gottes, den pantheistischen oder atheistischen Systemen gegenüber, oft nicht nur zu einem bloßen Postulat, zu einer kahlen Phrase geworden ist, die sich doch schon für Philosophie hält und ein großes Verdienst um die Wissenschaft zu haben vermeint, sondern daß sich mit dieser Gedankenlosigkeit oft auch die Verachtung der Vernunft verknüpft, als ob die Rationalität eine nur menschliche, nur subjective, nur irrende, ohnmächtige sei. Man hat den Mißcredit, in welchen der theologische und politische sogenannte Rationalismus als ein todtes Verstandesunwesen gefallen war, irrthümlich auf die Vernunft selber übertragen und sich damit in die Gefahr gebracht, wiederum nur dem abstracten d. i. von seiner Einheit mit der Vernunft abstrahirenden Verstande zu verfallen. Diejenigen, die jetzt mit so vielem Lärm, mit solch pomphafter Ostentation als Theisten sich proclamiren, werden ehestens gewahr werden müssen, wie sie dem Christenthum sich entfremden und wie sie, um seiner Homousie der göttlichen und menschlichen Natur aus dem Wege zu gehen, wieder in den Dualismus des alten Deismus hineingerathen.

Sie beschuldigen mich nun, mein Herr, daß ich es mit der Unterscheidung der einzelnen Theile der Philosophie eben so wenig genau nähme, als mit der begrifflichen Bestimmung der Vernunft. Diese Beschuldigung trifft mich nicht. Ich habe meine Eintheilung mit den Eintheilungen verglichen, die mir von meinen Vorgängern überliefert sind, und bin ganz ruhig darüber. Weisen Sie mir eine bessere nach. Ich bin weit davon entfernt, zu behaupten, daß meine Eintheilung und die Art ihrer Bestimmung die beste sei. Keineswegs. Ich hoffe, die Wissenschaft wird viel bessere, vollendetere hervorbringen. Allein für den dermaligen Standpunct der Wissenschaft, den ich empirisch übersehen kann, ist eine einfachere Definition und Ableitung der Haupttheile der Philosophie, als ich sie gegeben habe, noch nicht möglich. Ich kenne wenigstens keine. In Ihrem Buche von der Idee Gottes habe ich keine solche gefunden, denn Sie fangen darin gleich mit Gott als dem Einen Centralgeist an und lassen dann durch ihn als Weltseele die endliche Natur erschaffen und durch ihn als Geist den creatürlichen Geist zu seiner schöpferischen Selbstvollendung (S. 76) hervorbringen. Den Grund, mich der Ungenauigkeit zu beschuldigen, scheinen Sie aber besonders daraus zu entnehmen, daß ich auch dem Begriff der logischen Idee, dem Begriff der reinen Vernunft den Doppelproceß des Denkens, das sich im Sein, des Seins, das sich im Denken affirmirt, zuschreibe.

Ich kann nur bedauern, daß Sie Ihren Vorwurf nicht genauer motivirt haben. Die Motivation würde Sie gezwungen haben, auf den Begriff der logischen Idee näher einzugehen. Sie würden dann vielleicht gesehen haben, daß der Begriff des Denkens den des Seins involvirt, daß aber auch der Begriff des Seins wiederum den des Denkens sich voraussetzt, weil eben der Begriff der Idee an sich der Begriff der Einheit des Begriffs und seiner Realität ist. So nachdrücklich als möglich habe ich in meinem System betont, daß der Begriff der Idee als logischer eben nur erst der Begriff der Idee ist, dessen Realität als solche daher auch eine nur erst ideelle ist. Sein, Wesen, Zweck, Begriff, Idee, werden ja in der Dialektik nur als logische Existenzen betrachtet, woraus aber nicht folgt, daß nicht die Natur der Idee sich auch innerhalb ihres eigenen Begriffs darstelle, also

nicht blos die abstracte Einheit von Denken und Sein, sondern eben so sehr der Unterschied des Denkens vom Sein und die concrete Einheit beider mit einander. Wären Sie, mein Herr, auf diese unvermeidliche Nothwendigkeit eingegangen, so wäre vielleicht der mir gemachte Vorwurf ganz weggefallen. Noch weniger aber würden Sie sich dann bewogen gefunden haben, von mir zu sagen, daß in solchen in meinem Werk „nicht seltenen Ungenauigkeiten“ die Hegel'sche Dialektik zu einem „wahren Spiel mit Begriffen“ geworden sei.

Spiel mit Begriffen! Wie bald ist dieser Vorwurf gemacht! Ich soll mit Begriffen spielen, weil ich zeige, wie ein Begriff als Einheit seine Unterschiede setzt und als von ihm gesetzte auch in sich wieder zurücknimmt. Wenn ich das nun nicht gethan hätte, hätten Sie dann nicht umgekehrt über Mangel an Ableitung der Unterschiede, über Mangel an Dialektik klagen können? Hätten Sie nicht den Platon gegen mich aufrufen können, der vom Philosophen verlangt, das Eine im Vielen und das Viele im Einen zu schauen? Der Begriff der Idee enthält einmal sowohl den Begriff des Denkens als den Begriff des Seins. Beide Begriffe sind von einander unterschieden, aber in ihrem Unterschied sind sie auch wieder identisch. Ohne diese sich in sich von sich unterscheidende Identität würde die Idee nicht Idee sein und würden höhere Bestimmungen derselben, z. B. Wollen, Schaffen, eine Unmöglichkeit bleiben. Und es soll ein Spielen mit Begriffen sein, diesen Proceß der Idee so einfach und energisch als möglich zu beschreiben?

Nein, mein Herr, das ist nicht denkbar. Ich erschrecke, zu den Leuten gezählt werden zu können, die mit Begriffen spielen. Ich glaubte auch, mir bisher den Ruf erhalten zu haben, an einem bloßen spinnwebigen Dialektisiren kein Gefallen zu finden. Ich glaubte, daß man mich zu den Philosophen rechnete, die nichts leidenschaftlicher hassen, als die Sophistik; zu den Philosophen, die sich immer als Freunde des gediegenen, realen Wissens gezeigt haben; genug, ich glaubte, des Irrthums, nicht aber des Spiels geziehen werden zu können. Ich hoffte, daß gerade mein System den entschlossensten Ernst zeigen werde, allem dialektischen Spiel mich fern zu halten. Einzelne Trichotomieen der Ausfüh-

rung — ja, die gebe ich gern Preis! Im Detail der Bestimmungen kann man läßlicher sein, wenn man nur in den Hauptsachen desto gewissenhafter ist. Ueber diesen Punct habe ich mich schon einmal in meiner Anwort an Dr. Exner des Weitern ausgesprochen.

Nun aber, gestehe ich, mich außerordentlich gewundert zu haben, daß Sie so gar keine Verwunderung über die Reform blicken lassen, die ich mit der Hegel'schen Logik vorgenommen habe. Sie geben meine Eintheilung an, stimmen mir zu, den Zweckbegriff den übrigen Kategorieen angeschlossen zu haben, tadeln mich jedoch, die Ontologie zu einem besondern Theil der Metaphysik und die Teleologie nicht zu einem integrirenden Theil der Aetologie gemacht zu haben, behaupten, daß meine Darstellung noch Mängel genug zeige und daß ich „im Ganzen" Hegel gefolgt sei.

Wenn ein Schriftsteller Jahre hindurch thätig ist, so kann er nicht verlangen, daß Andere, die eines seiner Bücher lesen, auch noch mit anderweiten Producten des Autors bekannt seien. Für diesen selbst entstehen hieraus jedoch Uebelstände. Ein wissenschaftliches Werk soll allerdings auch sich in sich selbst abschließen; jedoch kann es dies nicht in der Weise, wie ein künstlerisches. Das wissenschaftliche Werk wird berechtigt sein, auf andere Werke über sich hinauszuweisen, in denen Voraussetzungen, die es machen muß, bereits ihre Erledigung gefunden haben. So habe denn auch ich am Schluß meines Systems solche Nachweisungen gegeben, allein es versteht sich nur zu sehr von selbst, daß ich nicht habe erwarten dürfen, von meinen Recensenten Rücksicht darauf genommen zu sehen. Was nun die Logik betrifft, so habe ich die Reform, die ich mit ihr vorgenommen, durch meine Schrift über die „Modificationen der Logik" vorbereitet, in der ich aus dem Begriff des Denkens die verschiedenen Standpuncte abzuleiten versucht habe, aus denen heraus die Logik bearbeitet werden kann und, wie ich durch literarischen Nachweis darzuthun strebte, auch wirklich bearbeitet ist. Dort habe ich auch der Hegel'schen Logik ihre Stelle anzuweisen und die Fehler, die ihr noch anhaften, anzudeuten unternommen; und eben so habe ich in den Erläuterungen zum System angegeben, wie ich bei der Bearbeitung der Hegel'schen Propädeutik zuerst durch ihn selbst auf die

Veränderung geleitet bin, die mir für seine Philosophie nothwendig scheint. Ich habe mit dieser Angabe diejenigen Hegelianer vorzüglich im Auge gehabt, die immer erst der Auctorität Hegel's bedürfen, bevor sie ein Interesse an Etwas nehmen.

Dem Hegel also, wie er bisher als der kanonische gegolten, bin ich in der Logik nicht gefolgt, sondern „im Ganzen" dem apokryphischen, nämlich darin, daß ich die Lehre vom subjectiven Begriff zur Mitte der logischen Idee überhaupt gemacht habe.

Hegel theilte zuletzt die Logik ein in die Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff. Ich theile sie, einem frühern Versuch von ihm folgend, ein in die Lehre vom Sein, vom Begriff und von der Idee.

Dies ist eine sehr wichtige Veränderung. Ich müßte natürlich meine im System selbst gegebene Darstellung hier wiederholen, wollte ich die Nothwendigkeit derselben hier darlegen. Ich kann mich nur auf eine exoterische Auseinandersetzung in soweit beschränken, als ich Ihren speciellen Einwürfen zu begegnen wünschen muß. Das aber darf ich mit Bewußtsein aussprechen, daß ich die Lehre von der Idee auf einen ganz neuen Standpunct erhoben habe, dessen Wahrheit und Fruchtbarkeit sich allmälig in der Wissenschaft geltend machen wird. Ich kenne die philosophische Literatur hinlänglich, um zu wissen, daß eine solche Entwicklung des Begriffs der Idee als Princip, Methode und System bisher gefehlt hat und daß namentlich durch meine Behandlung des Begriffs der Negativität und des Begriffs des Chaos und des Localsystems, der Oscillation und der Compensation, der Einzigkeit und der Centralisation, sehr viele Schwierigkeiten für die Auffassung sowohl der Idee als der Erscheinung gehoben sind. Ich glaube, daß ich die wahrhaft speculativen Elemente, die sich in der Mystik, namentlich in der Böhme'schen und Baader'schen finden, hier zur logischen Präcision, zur rationellen Klarheit durchgearbeitet habe. Je mehr ich aber von der Wichtigkeit dieser neuen Gestalt der Ideenlehre durchdrungen bin, um so mehr bekenne ich, durch Ihr gänzliches Stillschweigen über dieselbe betroffen zu sein.

Hegel hat die Wissenschaft des Begriffs der reinen Vernunft Logik genannt. Da er nun aber, nach Kant's Vorgang, die

Metaphysik in die Logik auflöste, so entstanden aus diesem Sprachgebrauch mancherlei Inconvenienzen. Man stellte sich vor, daß Hegel, weil nur eine Logik, keine Metaphyk, oder, weil eine metaphysische Logik, keine rechte Logik mehr habe. Um dieser Unbestimmtheit entgegenzutreten, habe ich die ganze Gruppe der reinen Vernunftwissenschaften nach dem Vorgang des Griechen Dialektik genannt. Platon vorzüglich hat diese Ausdrucksweise begründet und im Publicum, im Zeitungsstyl, pflegt man auch ganz ähnlich von der Hegel'schen Dialektik zu sprechen. Auch hier ist übrigens, wie ich kaum zu erinnern brauche, Kant es gewesen, der den Namen der Dialektik wieder zu solchen Ehren hervorgehoben hat. Schleiermacher stimmt hierin mit Kant und Hegel überein. Seine Dialektik ist sowohl Metaphysik als Logik, jenes im transcendentalen, dies im formalen Theil.

Innerhalb der Dialektik nun unterscheide ich die Metaphysik, Logik und Ideologie. Mein Grund ist der Begriff der Idee. Die Idee ist die Einheit des Begriffs und seiner Realität. Ihr Begriff muß also, um sich in seiner Totalität zu setzen, den Begriff des Begriffs und der Realität in ihrem Unterschied entwickeln. Es kann aber nicht der Begriff des Begriffs den Anfang machen, weil derselbe sich den Begriff des Seins als seine Grundlage voranschickt, während er selber dessen tieferen, ideellen Grund ausmacht. Das Denken setzt sich, indem es sich selbst erfaßt, unmittelbar als Sein. Der Begriff des Seins, mit welchem angefangen wird, ist von dieser Seite Resultat. Er ist vermittelt durch die totale Abstraction, welche in die Reflexion auf sich umschlägt und dann zunächst keinen andern Inhalt hat, als die einfache Identität des Seins. Das Cartesianische Cogito, ergo sum, die Kantische synthetische Apperception des Ich bin; das Fichte'sche Subject-Object, die Herbart'sche absolute Position; die Schelling'sche Vernunft, außer der nichts und in welcher Alles ist (Zeitschrift für specul. Physik, 1801, II., 2, S. 2), alle diese Anfänge des Philosophirens enthalten unter verschiedenen Formen dieselbe Wendung. Das abstracte Denken, wie es auch erscheine, kann das Sein nicht von sich ausstoßen. Sie selber, mein Herr, kommen auch darauf zurück. In Ihrer speculativen Idee Gottes fangen Sie mit der Thatsache unseres Bewußtseins an, daß wir

darin eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen finden. Diese Gegenstände sind nur ein Plural für den Singular Object und Sie reduciren nun diese Mannigfaltigkeit auf die Einheit. Diese Einheit ist noch gar nichts anders, als die einfache Identität des Seins überhaupt. Sie nehmen mit ihr nun freilich sogleich einen theologischen Gang, indem Sie sagen, daß diese Einheit das göttliche Wesen sei u. s. w.

Hegel hat seine Logik nach dem Unterschied der Abstraction, der Reflexion und Speculation eingetheilt. Ich habe in seinem Leben ausführlich die Geschichte erzählt, welche bei ihm die Gestaltung seiner Logik biographisch durchlaufen hat. Bei einem so großen, epochemachenden Werk, als die Hegel'sche Logik, ist der Einblick in seine Genesis gewiß sehr interessant. Ich erlaube mir, darauf zu verweisen und erwähne nur, daß Hegel ursprünglich mit einer Monadologie und mit dem Begriff der Subjectivität schloß und daß sein Ausgang von der Kantischen Vernunftkritik bei ihm stets sichtbar blieb, sofern er die analytische Logik Kant's als die Lehre von den Kategorieen in seiner objectiven Logik (Sein und Wesen), und die Dialektik Kant's in seiner subjectiven Logik (Begriff und Idee) wiederholte. Diese Dichotomie ist bei mir gänzlich verschwunden, indem der in der Einheit der Idee aufgehobene Unterschied des Seins vom Denken klar herausgetreten ist. Mit dieser einfachen Unterscheidung glaube ich zugleich der Geschichte der Wissenschaft treu geblieben zu sein, in welcher die ontologischen Bestimmungen den subjectiv logischen und beide dem Begriff der Idee vorangehen. Zwischen den Kategorieen der Jonier, Pythagoräer, Eleaten und zwischen der Platonisch-Aristotelischen Ideenlehre steht der logische Formalismus der Sophisten und der Sokratischen Eristiker in der Mitte. Und ähnlich anderwärts, worauf hier einzugehen nicht des Orts. Der Begriff des Zwecks und der Idee als der schwerste, als der totale, wird in einer philosophischen Epoche immer zuletzt zur Ausbildung gelangen.

Wenn ich nun die Lehre vom Sein Metaphysik überhaupt nenne, so handle ich auch hier in Uebereinstimmung mit der Geschichte. Daß ich den Ausdruck Ontologie nur für den Begriff des Seins an sich gebrauche, ist eine Beschränkung, welche glücklicherweise dadurch möglich wird, daß auch für die weitern Be-

stimmungen des Seins als Wesen und Zweck besondere Benennungen gegeben werden können. Sie nennen es „ungeschickt", daß ich die Metaphysik überhaupt als die Lehre vom Sein und innerhalb ihrer die Lehre vom Sein sensu strictiori wiederum besonders als die Ontologie bezeichne. Dieser Tadel scheint mir kleinlich und unbegründet. In der Periode der Philosophie nicht blos, welche der unsrigen voranging, sondern auch in dieser selbst noch wurde bekanntlich die Metaphysik in vier Theile getheilt, von welchen die Ontologie als der abstracte der Kosmologie, Pneumatologie und Theologie als den concreten gegenüber stand. Daß diese drei Theile, zumal in der Art, wie sie gewöhnlich behandelt wurden, aus der Metaphysik herausmüssen, daß der Hauptfehler der Hegel'schen Ideenlehre in einer inconsequenten Concession an diese Manier besteht, das habe ich oft schon, zuletzt 1846 in Noack's Jahrbüchern für speculative Philosophie Hft. IV., in einer Abhandlung über die Metaphysik in Deutschland seit 1831 auseinandergesetzt. Es bleibt die Ontologie als das eigentlich metaphysische Element. Daß aber in demselben die besondern Bestimmungen auch durch besondere Ausdrücke charakterisirt werden, das scheint mir, nach meinem Urtheil und Geschmack, eher von Geschick als von Ungeschick zu zeugen. Der Name Metaphysik ist freilich zu einem so unbestimmten geworden, daß man ihn auf das Willkürlichste verwendet hat. Sie verstehen, wie aus dem Schluß Ihrer Kritik erhellt, die speculative Theologie darunter. Um so mehr habe ich dieser Unbestimmtheit keinen Vorschub leisten wollen. Wie leicht hätte ich nicht, was ich Ideologie nenne, auch Metaphysik heißen können, denn die Realität ist ja ein wesentliches Moment der Idee, allein ich wollte dem ursprünglichen Sinn des Wortes näher bleiben.

Wenn ich nun aber einmal die ganze Lehre vom abstracten Begriff des Seins Metaphysik nenne, so versteht es sich doch von selbst, daß alle Bestimmungen des Seins an sich, des unmittelbaren Bestimmtseins, in die tieferen Bestimmungen des Seins als Wesen und Zweck übergehen. Sie sagen, die Qualität sei schon eine Bestimmung des Wesens und ich hätte ihren Begriff daher nicht unter den Begriff des Seins subsumiren dürfen. Gewiß kommt der Begriff der Qualität auch dem des Wesens zu. Ein

bestimmtes Wesen ist ein auch qualitativ bestimmtes. Der Unterschied aber zwischen dem bloßen Begriff des Seins und dem des Wesens ist, daß die Qualität als seiende die unmittelbare, als Moment des Wesens die von diesem als ihrem Grunde gesetzte Bestimmtheit ist. Die Unterscheidung des Seins vom Wesen ist in diesem Sinn auch schon habituell geworden, nicht blos bei Hegelianern, sondern auch bei Fichte d. j., Weiße, Ulrici, Helfferich u. A.

Endlich tadeln Sie, daß ich die Teleologie von der Aetiologie absondere, da dieselbe doch nur ein Theil der Aetiologie und der Zweck nur die höchste Form des Grundes und der Ursache, Endursache, Entelechie sei. In der Definition des Zwecks habe auch ich die Causalität nicht verleugnet; ich nenne ihn „die als Begriff wirkende Ursache". Allein zwischen dem Standpunct der substantialen Causalität und dem der Finalcausalität ist durch die Idealität des Zweckbegriffs ein qualitativer Unterschied und dieser gibt wohl das Recht zu einer solchen Absonderung. In der Geschichte der Philosophie sehen wir daher auch die Teleologie als eine eigenthümliche Disciplin fleißig ausgebildet, so wie wir auch den Substantialitäts- und Causalitätsphilosophieen gegenüber die Finalitätsphilosophieen mit aller Schärfe als höhere Folge, und relativ als Opposition auftretend erblicken.

Ich glaube daher, daß Sie auch diesen Tadel aufgeben können und komme nunmehr nur darauf noch zurück, daß die Bezeichnung der Metaphysik als der Wissenschaft des abstracten Seins der ursprünglichen Bildung derselben gemäß sei. Aristoteles als der Begründer der von der Logik isolirten Metaphysik unterscheidet nach der *ὀυσια* das *ὑποκειμενον*, das *ὁθεν ἡ ἀρχη της κινησεως* und das *ἀγαθον* als *ἀρχη πασης γενεσεως* d. h. das unmittelbare, qualitativ und quantitativ bestimmte Sein; die Causalität als Formbestimmung; und den Zweckbegriff; die bekannte causa materialis, formalis und finalis, die Schelling seiner positiven Philosophie als die causa ex qua, per quam und ad quam noch wieder zu Grunde gelegt hat. Nur wenn man die Metaphysik in solcher Einheit des Seins erfaßt, kann auch die Logik zur Deutlichkeit hindurchdringen. Dem Ausdruck Aetiologie der ganzen Lehre vom Wesen zu vindiciren, weil dieselbe im

Begriff der Causalität culminirt, das ist übrigens erst mein Vorschlag. Daß derjenige Theil der Dialektik, den ich Ideologie nenne, sehr wohl auch als Metaphysik gelten könne, habe ich schon gesagt. Dennoch bestehe ich darauf, daß die Begriffe des Lebens, des Erkennens und Wollens, so wie Hegel sie als Momente des Begriffs der Idee ausgeführt hat, hier wegfallen müssen. Sie sind, nach meiner Meinung, hier eben so wohl ein Vorgreifen in concretere Gebiete, als die Art und Weise, wie er in der Darstellung des objectiven Begriffs den mechanischen und chemischen Proceß beschrieben hat. Daß der Begriff der analyschen und synthetischen Methode nicht in den Begriff des Guten, sondern nur, wie ich zeige, in den Begriff der genetischen, der speculativen Methode übergehen kann, das denke ich, klar genug auseinandergesetzt zu haben.

Statt auf diese folgenreichen Veränderungen in der Ideenlehre als der Lehre von der Idee, wie sie Princip, Methode und System ist, sich einzulassen, berufen Sie sich auf den Mangel an Raum, der Sie zur Beschränkung zwinge, was ich, aufrichtig gesagt, bei einer Zeitschrift, die man ganz allein in zwanglosen Heften heraus gibt, nicht einsehen kann. Es hängt hier ja von Ihnen ab, wie viel Raum Sie sich nehmen wollen. Sie wollen nur einen Hauptpunct hervorheben. Dieser Hauptpunct hätte eben meine durchgreifende Reform der ganzen Hegel'schen Logik sein müssen. Statt dessen werfen auch Sie sich auf die tausendmal da gewesene Analyse des Anfangs der Hegel'schen Logik, auf eine Kritik der Begriffe des reinen Seins, des Nichts und des Werdens. Sie nennen das Sein das Princip der Hegel'schen Philosophie, während dies der Begriff des Geistes ist und das Sein nur den ersten Begriff des systematischen Ganzen ausmacht.

Ich bekenne, daß ich eigentlich gegen das Raisonnement über Sein, Nichts und Werden sehr gleichgültig geworden bin. Man hat so viel Unfug damit getrieben und sich so oft selbst und Andere damit betrogen, durch einige sarkastische Bemerkungen über das Seinnichts sich schon der ganzen Hegel'schen Philosophie erledigt zu haben, daß ich es müde bin, diese Materie zu besprechen, zumal man, was die Alten dafür gethan haben (τὸ ὂν

ὄυδεν μᾶλλον τõυ μὴ ὄντος) gewöhnlich gänzlich ignorirt. Hegel hat sich in einer Recension gegen ihn gerichteter Schriften und in der zweiten Ausgabe seiner Logik alle erdenkliche Mühe gegeben, die in dieser Beziehung vorhandenen Schiefheiten der Vorstellung, Irrungen, Mißverständnisse, Falschheiten, nach den vorzüglichsten Wendungen hin durchzugehen; er hat an letzterem Orte aufgefordert, doch eine andere Definition des abstracten Seins, des abstracten Nichts, zu geben. Umsonst! Jene Auseinandersetzungen hat man bei Seite liegen gelassen, dieser Aufforderung ist man nicht nachgekommen. Hegel hat sowohl das Identische (die Bestimmungslosigkeit als die einzig übrige Bestimmtheit) wie den Unterschied (das Setzen und das Gesetztsein der Prädicatlosigkeit als Prädicat) der Begriffe Sein und Nichts auseinandergelegt; er hat nachgewiesen, daß, wie man sich auch stellen möge, der Begriff des Werdens ohne jene beiden Begriffe nicht gedacht werden könne u. s. w. u. s. w. Sie tadeln mich, daß ich sage, das abstracte Sein sei dasjenige, bei welchem von jeder Bestimmtheit „abstrahirt werde". Ich hätte Ihnen zufolge sagen müssen, daß von jeder besondern Bestimmtheit abstrahirt werde, denn die Bestimmtheit des Seins bleibe ja dem Begriff des Seins. Ich finde diesen Tadel ungerecht, denn ich halte diese Bestimmtheit fest und S. 14 sage ich ausdrücklich:

„Unter Sein, dessen Bestimmtheit die Prädicatlosigkeit, darf daher noch nicht das Absolute nach seiner Vollendung verstanden werden. Wohl aber ist das Sein auch eine, und zwar die unvollkommenste, anfänglichste Bestimmung des Absoluten. Sein ist die Bestimmung, die jedem Sein, also auch dem absoluten, inhärirt. Was jedoch das Absolute sei, das ist mit der Tautologie: das Sein ist das Sein, noch nicht gesagt".

Kant hat in der Kritik der reinen Vernunft in der Abhandlung über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe vier verschiedene Bestimmungen des Begriffs des Nichts angegeben, deren erste auf das Ens rationis, auf den leeren Begriff ohne Gegenstand, geht und von ihm so definirt wird:

„Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist der, so Alles aufhebt, die Keines entgegengesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung

correspondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gerechnet werden können u. s. w."

Die Rücksicht hierauf hat mich bewogen, S. 15 zu erinnern:

„Weder das reine Sein, noch das reine Nichts können als solche in der Form eines besondern Daseins existiren, also auch nicht zur Anschauung kommen, also auch nicht vorgestellt, also nur im abstracten, nämlich von der Mannigfaltigkeit des Concreten abstrahirenden Denken erreicht werden".

„Das ungebildete Bewußtsein schiebt daher, wenn es die Identität des reinen Seins und Nichts (nämlich die Gleichheit der Bestimmungslosigkeit) aussprechen hört, die Vorstellung des besondern Daseins unter und findet es dann mit Recht abgeschmackt, daß ein Etwas zugleich da und nicht dasein solle; eine Absurdität, welche nicht dem speculativen Denken, nur seiner Verzerrung durch das von der Sinnlichkeit ungereinigte Vorstellen zufällt".

Sie halten S. 106 diese Identität für das leicht Faßlichste und behaupten, Hegel wie ich hätten das Schwierigste in dieser Deduction ganz übergangen, nämlich den Unterschied in der Einheit jener Begriffe. Mich selbst will ich, da Sie in meiner Darstellung jene Unterscheidung wenigstens nicht genügend finden, wenn Sie auch §. 15 beifällig anführen, mich selbst also will ich preisgeben; Hegel aber beschuldigen Sie irrig. Logik, S. 21. III., S. 88 ff. in der ersten Ausgabe 1833, bespricht den Unterschied in der Einheit ausführlich und erörtert auch die Schwierigkeit, welche für diese Begriffe dadurch entstanden ist, daß man die verschiedenen Momente ihrer Entwicklung in der Form von Sätzen hingestellt hat, die in ihrer Einseitigkeit sogleich der Correctur bedürfen. Wenn ich sage: Sein und Nichts ist dasselbe, so muß ich sofort hinzufügen: Sein und Nichts ist nicht dasselbe.

Ich kann nicht anders, als behaupten, daß die Deduction, welche Sie S. 105 vom Sein und Nichtsein geben, nicht die absolute Abstraction dieser Begriffe, sondern den Begriff des Daseins und (des Nichtseins als) des Andersseins zum Inhalt habe. Sie sagen nämlich: „Das Nichtseiende ist daher, wie schon Platon gezeigt hat, eben sowohl als das Seiende,

oder der Begriff des Seins an sich ist der Begriff einer Vielheit mehrer bestimmter Seiender, von welchen ein jedes die Negation der andern und darin positiv ist. Aber eben diese Seiende, wie sie einander ausschließen in ihrer Bestimmtheit, sind darin an sich identisch, daß sie sind. Was sie aber an sich sind, müssen sie auch setzen; sonst sind sie, was sie sind, nicht selbst, nicht durch sich. Die Seienden müssen sich also als wirklich eins setzen, sie müssen sich in einander continuiren; sie müssen daher über ihr bestimmtes, discretes Sein hinausgehen, womit das Werden gegeben ist. Das Werden ist also nicht begreiflich aus der Identität des Seins und Nichtseins ohne ihre Differenz, sondern nur aus beidem zugleich".

Diese Deduction des Werdens ist sehr unvollkommen. Sie kann weder eine Belehrung für noch eine wirkliche Opposition gegen mich enthalten. Seiendes, Vielheit, Anderes, Negation, Position, Discretion, Continuität, alle diese Begriffe definire ich nach ihrer Ordnung und ihrem Zusammenhang. Sie gehen weit über das Vacuum des anfänglichen Seins und Nichts hinaus. Was ich damit meine, wenn ich Ihnen vorwerfe, daß Sie nicht die absolute Abstraction des reinen Seins, sondern den Begriff des Daseins für den Begriff des Werdens deduciren, das möcht' ich, mit Ihrer Erlaubniß, für den Leser, der mein System nicht kennt, nur mit einigen Stellen deutlich machen. Ich sage S. 17:

„Das Dasein ist das Sein, wie es sich vom Sein als ansichseiend unterscheidet. Sein Ansichsein ist in sich ohne Unterschied oder einfach. Durch die in sich einfache Bestimmtheit oder Qualität unterscheidet es sich eben vom Sein überhaupt, dessen Begriff ohne alle weitere Bestimmtheit ist, als die, keine besondere zu haben. Das Dasein dagegen ist die Besonderung des allgemeinen Seins. Durch die in sich einfache Bestimmtheit als ein Was hat das Dasein Realität d. h. die Kraft der unmittelbaren Selbstunterscheidung von der abstracten Ununterschiedenheit des Seins".

S. 18: „Das Dasein unterscheidet sich also nicht blos vom abstracten Sein, sondern auch vom Dasein. Es ist nicht blos Dasein überhaupt, sondern als qualitativ ist es bestimmtes Dasein und damit ein anderes gegen anderes. Der Begriff des Nicht-

seins bestimmt sich hier zum Begriff des Andersseins. Die Realität ist es, durch welche ein Dasein gegen ein anderes zugleich reell ist d. h. seinen Unterschied als ein Anderssein bewährt".

Wenn Sie sagen, daß das Werden nicht begreiflich sei aus der Identität des Seins und Nichtseins ohne ihre Differenz, sondern nur aus beiden zugleich, so sage ich S. 53 deutlich genug:

„Das Sein als reines Sein wird nicht, denn es ist; das Nichts als reines Nichts wird nicht, denn es ist nicht; aber das sein eigenes Nichtsein sowohl setzende als aufhebende Sein, oder, was dasselbe, das sein eigenes Sein sowohl setzende als aufhebende Nichtsein wird. In dem Werden ist also der Unterschied des Seins und des Nichtseins untrennbar".

Endlich meinen Sie, daß eine richtigere Erkenntniß der Dialektik der Begriffe Sein, Nichts und Werden, mir eine andere Ueberzeugung aufnöthigen würde, nämlich die, „daß, sobald wir den Begriff des Seins analysiren, sich als die Grundlage desselben, ja als das eigentlich Seiende selber das Wesen herausstellt, weil das Sein nur als Selbstbeziehung auf sich, Selbstbejahung begriffen werden kann, das Sichaufsichbeziehende, Selbstbejahende aber das Wesen ist. Dieses, nicht das abstracte Sein, ist daher das ursprünglich seiende, überall principielle, und welche grundwesentlich verschiedene Ansicht von der ganzen Philosophie sich von hier aus ergebe, bedarf für den Kenner nur der Andeutung".

Diese Apostrophe ist für das Hegel'sche System ganz überflüssig, denn dies lehrt ja, daß das unmittelbare Sein sich zum Wesen als seinem Grunde aufhebe. Ich habe S. 48 den Uebergang des Begriffs des Seins in den des Wesens auch so ausgedrückt:

„Aus jedem Untergange (in den einzelnen Zuständen des Seins) stellt das Maaß sich wieder her, weil die ursprüngliche Einfachheit des Daseins durch alles Verändern am Ende doch nicht verändert werden kann. Diese Gleichgültigkeit gegen den Wechsel der Veränderung seiner Factoren ist erst der wahrhafte Begriff des Seins, mit welchem es als stets werdender Progreß unaufhörlich in seine eigene Unendlichkeit zurückkehrt. Als formelle Unterscheidung von sich und als in diesem Unterschied sich setzende Beziehung auf sich ist das Sein Wesen".

Gehen wir von diesen abstracten Begriffen zu concreten Bestimmungen fort, so ergibt sich für die Hegel'sche Philosophie, daß für sie der absolute Geist das Grundwesen, das Wesen der Wesen, das absolute Wesen, das Centralwesen ist, oder wie Sie sonst den Ausdruck wählen mögen, denn dieser Gedanke ist es doch, der Ihnen als „die grundwesentlich verschiedene Ansicht" vorschwebt. In den Annalen der Geschichte unserer Philosophie wird es ewig ein Denkmal der Kunst, zu lesen und zu verstehen sein, wie man in den Werken eines Philosophen deutlich lesen kann, daß der Begriff des abstracten Seins der ärmste, inhaltloseste, daß erst der Begriff des Geistes als des absoluten der absolute Begriff des Absoluten sei, und wie man nichts destoweniger verstehen kann, nicht der absolute Geist, sondern das Sein oder gar das Nichts sei das Princip dieses Philosophen. Die Frivolität heutiger Lesekunst hat sogar behauptet, daß Hegel die logischen Gesetze umgestoßen habe, auf denen bisher alle Wissenschaft begründet sei, während er doch diese Gesetze nur tiefer gefaßt und sie aus der Starrsucht ihrer Atomistik erweckt hat!

Für die Naturphilosophie hätte ich, Ihren Einwendungen zu begegnen, zunächst fast ganz dasselbe, wie über das Verhältniß vom Sein und Wesen zu wiederholen. Ich soll einen Fehler machen, wenn ich das Mechanische dem Dynamischen vorangehen lasse, weil das erstere nicht das ursprüngliche, sondern nur etwas Secundäres und Abgeleitetes sei. Dies Verhältniß erkenne ich aber vollkommen an. Ich sage am Schluß der Mechanik S. 215: „Der Realismus der Materie hebt sich zum Idealismus der Kraft als seinem Grunde auf." und fange die folgende Dynamik mit den Worten an: „Die Wahrheit der Materie ist die ihr immanente Kraft".

Es ist mir in der Naturphilosophie darauf angekommen, der immer ausgedehnteren, immer teleskopischeren und mikroskopischeren, immer mehr in die Fülle des einzelnen Stoffs sich ergießenden empirischen Naturwissenschaft gegenüber die Grundbegriffe der Natur klar und übersichtlich hinzustellen. Zugleich aber wollte ich die Hegel'sche Naturphilosophie von ihren Mängeln, so viel ich vermag, befreien, wollte ihr den Reichthum der neueren Entdeckungen einverleiben, wollte die abstruse Verworrenheit

tilgen, die ihr an einigen Puncten anhaftet, wollte ihrer Darstellung eine anschaulichere, farbenreichere, auch die Phantasie ansprechendere Gestalt geben. Ich hoffte, daß ich durch diese Ausführung den thatsächlichen Beweis geben würde, welch' ein wahrer, tiefer Gehalt in der Hegel'schen Naturphilosophie liegt, welch' einer fruchtbaren und glücklichen Anwendung die Methode Hegel's für die einfachere und zusammenhängendere Entwicklung des Begriffs der Natur fähig ist. Sie werden, mein Herr, mir einräumen, daß die Hegel'sche Schule auf keinem Gebiet sich so träge, so unproductiv gezeigt hat, als auf dem naturphilosophischen. Seit Pohl's Tode ist Schaller fast der Einzige gewesen, der auf demselben zu arbeiten nicht aufhörte. Diese Armuth an naturphilosophischen Arbeiten, das Forçirte in einigen Versuchen, wie das Harte und Spröde in Hegel's eigener Darstellung, hatten das Vorurtheil gegen die Hegel'sche Philosophie befestigt, daß sie überhaupt in der Naturphilosophie nichts zu leisten vermöge. Gern bekenne ich nun, daß ich durch meine vorliegende Bearbeitung derselben dies Vorurtheil in etwas zu zerstören gewünscht habe. Sie ist, seit Hegel, die erste vollständige Darstellung der Natur nach seiner Methode; indem sie dies aber zwei Decennien nach Hegel's Tode ist, so hat sie, dem gegenwärtigen Standpunct der Naturwissenschaft zu genügen, viele Veränderungen im Besondern und Einzelnen vornehmen müssen. Nach Ihrem Bericht sollte der Leser glauben, daß ich mich im Ganzen auf eine Wiederholung der Hegel'schen Doctrin mit einigen Modificationen in einer faßlicheren Sprache beschränkt hätte. Keineswegs bin ich auch, was überhaupt nicht in meinem Wesen liegt, revolutionair aufgetreten, wohl aber reformirend und zwar reformirend aus dem Geist und der Methode des Systems selber. Ich bin mir bewußt, wie ich auch in den Erläuterungen zu meinem Buch S. 602, unverholen ausspreche, für keinen Theil der Hegel'schen Philosophie, mit Ausnahme der ebenfalls ganz umgestalteten Ideenlehre, so viel gethan zu haben, als für die Naturphilosophie.

Selbst für die allgemeine Eintheilung nehme ich dies Verdienst insofern in Anspruch, als ich glaube, den Unterschied der Begriffe Materie, Kraft, Leben einfacher und schärfer gefaßt zu haben, als es von Hegel geschehen. Wie ich dies gethan

habe, das kann ich natürlich hier nicht darlegen, denn dann müßte ich lediglich, was ich im Buch gesagt habe, wiederholen. Wenn Sie es tadeln, daß ich, wie Hegel, den Begriff der Mechanik zuerst behandle, weil, wie Sie sagen, der Begriff des Dynamischen ein tieferer sei, als der des Mechanischen, so habe ich vorhin schon bemerkt, daß ich hierin, nämlich den Begriff der Kraft für tiefer zu halten, als den der bloßen Materie, mit Ihnen ganz derselben Meinung bin, daß ich aber eben deswegen die Dynamik für das höhere Gebiet halte, zu welchem die Mechanik sich aufhebt. Folgerecht müßte man, nach Ihrem Raisonnement, auch schließen, daß, weil der Begriff des Lebens offenbar der tiefere sei gegen den der Kraft, derselbe auch dem der Kraft vorangehen müsse. Und dann ist kein Grund, nicht wiederum noch weiter zu gehen und den Begriff des Geistes, weil er der tiefere, dem des Lebens voranzuschicken, bis wir denn, worauf alle solche Deductionen hinauslaufen, wieder bei Gott dem Schöpfer angelangt sind. Ich erinnere mich hierbei so eben eines Factums, das hier einschlägt. Als Ehrenberg gezeigt hatte, daß ganze Erdschichten, ganze Hügelreihen aus den Kieselpanzern von Infusorien beständen, brachte die Augsburger Allgemeine Zeitung in einer ihrer Beilagen ganz ernsthaft die Hypothese, daß die Erde zuerst ein Thierbläschen gewesen, welches durch einsame Zeugung einer unendlichen Menge von Individuen das Dasein gegeben, aus deren Resten allmälig der Erdball sich hervorgebildet habe! Solche Consequenzen müssen sich endlich aus abstracten Voraussetzungen ergeben.

Wenn ich nun die Mechanik vor der Dynamik abhandle, so konnte die Frage entstehen, was ich denn mit den sogenannten Kräften der Schwere, der Gravitation, der Repulsion und Attraction anfinge, zumal nach der Erklärung, die ich §. 353 darüber gegeben habe. Indessen habe ich, da Sie über diesen Punct hinweggehen, meinerseits keine Veranlassung, mich bei ihm hier aufzuhalten und werde erst unten bei der Astronomie auf ihn zurückkommen. Statt seiner greifen Sie einen andern oft dagewesenen auf, daß nämlich Raum und Zeit nicht Bestimmungen der Natur selber seien, daß sie vielmehr so gut, als die Kategorien, in die Dialektik gehörten, weil sie die Existenzialformen alles Endlichen, auch des endlichen Geistes, ausmachten, weil sie die

apriorischen Formen der Anschauung seien. Das Denken, behaupten Sie, sei nicht schlechthin ohne alle Anschauung und so seien Raum und Zeit in der engsten Beziehung zu den Kategorieen als deren Schemate zu begreifen. Die Begriffe Werden, Dasein, Quantum, Materie und Form u. s. f. könnten ohne eine raumzeitliche Anschauung nicht gedacht werden und eben dadurch widerlege sich der Begriff eines raum- und zeitlosen Denkens als des absoluten.

Gewiß wird es mir nun nicht in den Sinn kommen, zu leugnen, daß, während wir denken, Zeit verfließt und wir uns an irgend einem Ort befinden. Die Endlichkeit des menschlichen Geistes hat auch dem Raum und der Zeit ihren Tribut zu entrichten. Und eben so wenig werde ich leugnen, daß unser Anschauen, sofern es räumliche Objecte zum Inhalt hat, auch mit dem Bilde des Raums sich erfüllt. Aber ich werde mich nicht überreden können, daß Raum und Zeit Elemente nur meines subjectiven Anschauens, daß sie nichts an sich seien. Ich habe ausdrücklich gesagt, daß Raum und Zeit gar nicht existiren würden, wenn nicht die Materie existirte. Erst der in sich gespannte Aether ist der wirkliche Raum; erst die Bewegung desselben und in ihrer Folge das reale Werden alles Besondern und Einzelnen ist die wirkliche Zeit. Raum an sich, Zeit an sich sind deshalb Abstractionen, allein Abstractionen, welche existiren. Diese ungeheuere Leere der grenzenlosen Continuität, die wir Raum nennen, sie ist an sich; dieser an sich inhaltlose Proceß der perennirenden Discretion, die wir Zeit nennen, er ist an sich. Alles, was wir Natur, was wir Erscheinung, empirische Existenz heißen, hat den Raum und die Zeit zur Voraussetzung. Sie sind die Formen, durch deren Pforte hindurch alles Endliche in's Dasein einzugehen gezwungen ist. Alles, was ein Aeußeres ist, ist es im Raum und in der Zeit.

Sie sagen nun, daß Raum und Zeit als die apriorischen Formen der Anschauung den Kategorieen des Denkens zuzurechnen seien. Ist denn aber das Anschauen und das Denken derselbe Act unserer Intelligenz? Anschauen und Denken haben ein Verhältniß zu einander, dessen Nothwendigkeit ich S. 419 ff. entwickelt habe. Im Denken aber machen wir uns in uns von

der Aeußerlichkeit des Anschauens frei. Kant war es, der jenen Ausdruck in Umlauf setzte, daß Raum und Zeit die apriorischen Formen der Anschauung seien. In der Apriorität erhielt er aber diesen Formen innerhalb des Anschauens doch ihren objectiven Charakter. Er vermischte sie daher nicht mit den Kategorieen des Verstandes, sondern hielt die transcendentale Aesthetik von der transcendentalen Logik geschieden. Sie scheinen auch zu fühlen, daß Raum und Zeit mit den Kategorien der Dialektik nicht so ohne Weiteres identisch gesetzt werden könnten, denn Sie sagen, daß dieselben zu den logischen Kategorien als die Schemata derselben in der nächsten Beziehung stünden. Auch hiermit spielen Sie wieder auf eine Kantische Lehre an, die zu den vorzüglichsten Leistungen der Vernunftkritik gehört, allein bei Kant einen viel tiefern Sinn hat, als in Ihrer Fassung. Nächste Beziehung und Identität sind noch eine Strecke Wegs auseinander.

Sie werfen dem Begriff, daß Raum und Zeit die Aeußerlichkeit selber seien, daß aber das Denken als absolutes von ihnen sich befreie, als Gegengrund ein, daß auch die Kategorien des Daseins, des Werdens, der Quantität u. s. f. ohne raumzeitliche Anschauung nicht gedacht werden könnten. Was hier nun das absolute Denken angeht, so nehme ich es in Schutz. Von Gott werden Sie, schon als Theologe, mir wohl einräumen, daß sein Denken und Wollen ein freies, weder an den Raum noch an die Zeit gebundenes sei. Aber auch unser Denken und, vermöge des Denkens, auch unser Wollen, hat die Möglichkeit, sich im Raum und in der Zeit von der Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit rückwärts, vorwärts, nach allen Seiten hin, zu befreien. Was wäre der Geist, wenn er nicht vom Raum, nicht von der Zeit abstrahiren könnte! Doch so meinen Sie es auch wohl nicht, denn Sie sprechen eben nur davon, daß die ontologischen Kategorien nicht ohne raumzeitliche Anschauung gedacht werden könnten. Ich bezweifle die Wahrheit dieser Versicherung. Allerdings müssen alle Kategorien auch im Raum und in der Zeit an den concreten Phänomenen sich realisiren, so daß der Begriff des Werdens in dem Werdenden, der des Daseins in dem Daseienden, der der Quantität in den Quantis u. s. f. auch angeschaut wird. Was aber der Begriff des Seins, des Werdens, Daseins, oder

weiterhin des Wesens, der Ursache, des Zwecks, des Allgemeinen, das Princips u. s. w. mit Raum und Zeit zu thun haben solle, das sehe ich nicht ein. Keiner dieser Begriffe als solcher bedarf, um gedacht zu werden, der Anschauung des Raums und der Zeit. Wenn Kant ganz richtig lehrte, daß wir den Raum in seiner Unendlichkeit niemals als solchen anzuschauen vermöchten, weil empirisch, selbst am Himmel, uns immer nur eine gewisse Räumlichkeit zur Anschauung gegeben sei, so folgerte er eben hieraus die Nothwendigkeit, den Raum überhaupt als eine Form zu nehmen, die unserer Intelligenz schon a priori inwohne, die wir nicht erst aus der Empirie abstrahirten, weil dieselbe uns immer nur Räumlichkeit, endlichen Raum, Objecte im Raum, nicht aber den Raum in der Einheit seiner Unendlichkeit darböte. Was Kant aber so vom Raum und von der Zeit argumentirte, gilt das nicht im Grunde von dem Verhältniß des empirischen und speculativen Denkens überhaupt? Einem Platon und Aristoteles ist es nicht beigekommen, die Autarkie des reinen Denkens sich zu verkümmern. Heut zu Tage dagegen scheint es recht für speculative Kraft zu gelten, wenn man bei den Bestimmungen des Denkens an und für sich fortwährend daran erinnert, daß in der Geschichte des Denkens als eines Actes der subjetiven Intelligenz auch das Anschauen als ein Moment der Entwicklung vorkomme und daß ein reines Denken zu den vorsündfluthlichen Illusionen der Philosophen gehöre. Wenn die Philosophen stolz darauf werden, bei der Empirie das Gnadenbrod zu essen, so geschieht ihnen schon recht, wenn sie von dieser nur Verachtung einärnten.

Ich bleibe also dabei, daß Raum und Zeit sich von den Kategorien der abstraeten Vernunft qualitativ unterscheiden; ich bleibe dabei, daß sie das παν δεχόμενον aller Endlichkeit, die Bärmutter aller Natürlichkeit ausmachen; ich bleibe dabei, daß sie, als Inhärenzen der Materie, reale wiewohl nicht palpable Existenzen sind; daß sie, in der Unscheinbarkeit ihres einfachen Daseins, doch durch ihre Unendlichkeit, den Imponderabilien hierin ähnlich, als gewaltige Mächte sich empfindlich machen. Meine Definition der Ewigkeit finden Sie sehr mangelhaft, ohne zu sagen, warum. Ich will mir nicht den Kopf zergrübeln über dieses Warum. Wohl aber wär' es mir erwünscht gewesen, von

Ihnen ein Wort über den Versuch zu vernehmen, den ich gemacht habe, der Mathematik, wenn auch nur in einer dürftigen Skizze, eine größere Ausführung und systematischere Geschlossenheit zu geben, als ihr sonst in der Philosophie zu Theil wird. Eine Vernachlässigung, die um so mehr zu beklagen ist, als durch sie vornämlich jene trüben Vorstellungen erzeugt und genährt werden, daß das Heil der Philosophie in der Mathematik liege und daß die Philosophie sich zur Evidenz einer andern Methode bedienen müsse, als derjenigen, die aus der Nothwendigkeit des ihr eigenthümlichen Inhalts entspringt. Eine tiefere Erkenntniß des Wesens der Quantität ist hier erforderlich. Ich leugne daher nicht, daß ich mich noch immer nicht von der Vorstellung losmachen kann, aus der Behandlung des Begriffs der Quantität und des Maaßes in der Hegel'schen Logik für die Arithmetik und Mathematik mit der Zeit noch große Folgen entspringen zu sehen. Es schien mir aber, als ob in der Hegel'schen Philosophie der Begriff der Raumfigurationen zu sehr vernachlässigt sei, um die Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit des räumlichen Elementes im Unterschied von den abstract quantitativen Begriffen genügend hervortreten zu lassen. So wagte ich es denn, die Figuration des Raums vom Punct bis zum Sphäroid hin zu zeichnen. Unvollkommene, blöde Striche! Indessen sind sie doch besser, als die Unterlassungssünde, welche hier gewöhnlich von den Philosophen begangen wird. Auch sind diese Formen, wie der Raum an sich, nur Abstractionen. Allein wie wichtig für alle Naturplastik! Wie wichtig, sich zu überzeugen, daß auch diese Sphäre, trotz der Armuth ihres Elementes, doch Totalität, doch Idee ist! Und wenn erst die vollständigere Ausführung eines Begriffs ihn selber nach seiner ganzen Bestimmtheit darzulegen vermag, so kann man sich auch hier überzeugen, daß der Begriff des Raumes, indem er sich in die Fülle dieser Figurationen ergießt, von den allgemein dialektischen Begriffen ein specifisch verschiedener ist. Der Begriff des Seins, des Werdens, der Qualität, des Wesens, der Erscheinung u. s. w. gehört sowohl der Natur als dem Geist an. Der Begriff der Linie aber, der Begriff des Dreiecks, des Vierecks, der Kugel u. s. w. hat **nur für die Natur**, nicht für den Geist als Geist Bedeutung.

Die Verschwisterung des Raums mit der Zeit hat dazu geführt, den Begriff der Zeit als denjenigen zu betrachten, aus welchem der Begriff der Zahl und damit auch der der Arithmetik entspränge. Dies ist eine ganz vage Annahme, der auch die Ausführung nicht im Geringsten entspricht, denn sobald man nur aus dem Begriff des Zeitmoments den des Eins, um den es allein zu thun ist, herausgenommen und die Aufeinanderfolge der Zeitmomente in die Vorstellung einer Zahlenreihe verwandelt hat, ist von der Zeit und gar von ihren Dimensionen in der ganzen Arithmetik nicht weiter die Rede.

Wenn Sie mir einerseits einen Vorwurf daraus machen, Raum und Zeit nicht als logische Kategorien zu nehmen, so muß ich anderseits mich um so mehr verwundern, wenn Sie mir auf derselben Seite 108 es verargen, daß ich Raum und Zeit für Momente des formalen Mechanismus erkläre. Versteh' ich Sie recht, so scheint Ihnen das zu wenig, denn, sagen Sie, das heiße doch den Begriff des Formalmechanismus weit genug treiben und nicht einmal die Bewegung der Gestirne möchten Sie als eine mechanische, wenn auch der höchsten Art, bezeichnen! Unter formalem Mechanismus verstehe ich den ideellen Begriff der Materie, wie ihn die Phoronomie als die Wissenschaft von dem Beweglichen im Raum zum Gegenstande hat. Raum und Zeit sind die Bedingungen dieser Wissenschaft, die noch eine völlig abstracte Mechanik enthält. Müssen Sie nun, wie ich doch denke, die Phoronomie zugeben, so müssen Sie auch zugeben, daß in ihr noch von keinem realen Mechanismus die Rede sein kann, eben weil in ihr die allgemeinen Gesetze für denselben liegen.

Die Bewegung der himmlischen Körper halte ich für eine rein mechanische. Sie scheinen dieselbe für eine dynamische zu halten, wie wir ja auch in den letzteren Zeiten, z. B. sogar noch von Pohl, mehrfache Versuche erhalten haben, den Magnetismus und Galvanismus zur Weltdynamik zu verwenden und auch auf diesem Gebiet, wie Göthe auf dem chromatischen, eine Polemik gegen Newton zu eröffnen. Allein man muß sehr wohl zwischen dem kosmogonischen Zustand der Weltkörper und zwischen ihrem dermaligen unterscheiden. Nunmehr, nachdem sich einzelne Kugeln gebildet haben, verhalten sich dieselben nur nach

ihrer Schwere zu einander. Alles Uebrige ist hierbei gleichgültig. Sie behaupten von mir, daß ich §. 364 ja selbst von Kräften spräche, die also doch „aus dem Wesen der Körper fließen mußten" und daß ich §. 379 selbst davon spräche, den Grund der Existenz des Mechanischen im Dynamischen zu erblicken. Was das Erstere anbetrifft, so ist es unrichtig. Ich spreche an dem bezeichneten Orte zwar von einer mechanischen Spannung, aber durchaus von keinen Kräften, durch welchen Ausdruck ich mich mit §. 353 in Widerspruch gesetzt haben würde. Was aber den zweiten Punct angeht, so ist derselbe ganz richtig, jedoch nicht in dem kosmischen Sinn, in welchem Sie ihn nehmen. Die Materie kommt in der Mechanik nur als Materie überhaupt zur Sprache. Masse, Ruhe, Stoß, Bewegung, Geschwindigkeit, Richtung, Fall, accidentelles Verhalten jeder kleinern Masse zur nächst größern, das Alles sind Bestimmungen, in welche die Frage nach der specifischen Beschaffenheit der Materie noch nicht eintritt. Das Gesetz des Falles z. B. ist ein ganz allgemeines, für jeden fallenden Körper dasselbe, welches immer auch seine qualitative Beschaffenheit sei. Das Gesetz der drei Körper, das Parallelogramm der Kräfte, gilt für alle Körper, mögen sie in ihrer Cohäsion oder Polarität noch so verschieden sein. Die Körper unseres Sonnensystems haben die verschiedenste specifische Dichtigkeit, aber ihr mechanisches Verhalten ist überall dasselbe u. s. w. u. s. w. Die Dynamik beginnt erst mit der concreten, mit der individualisirten Materie. Es ist von der größten Wichtigkeit, die Schärfe des Unterschiedes, wie die Natur selber ihn festhält, auch in der Wissenschaft nicht zu verwischen. Wenn Sie sagen, daß es für den Begriff der Bewegung der himmlischen Körper nicht blos auf die Regelmäßigkeit ankomme, um sie eine mechanische zu nennen, daß es vielmehr auch um die Ursache der Bewegung sich handle, so wollen Sie, wie Ihre folgenden Worte bekunden, diese Ursache in besondern Kräften finden. Aber diese sogenannten Kräfte, wie die Kraft der Trägheit, die Centrifugal- und Centripetalkraft, die Repulsions- und Attractionskraft, die Tangentialkraft, die Gravitationskraft u. dgl. drücken nur V e r h ä l t n i s s e der M a s s e n aus. Daß die mit der M a t e r i e unmittelbar identische S c h w e r e nicht eine b e s o n d e r e K r a f t derselben sei, wird von der heutigen

Wissenschaft wohl nicht mehr bezweifelt. Sie hat unter der Mythologie der mechanischen Kräfte eben so aufgeräumt, als die Psychologie. Wenn die himmlische Mechanik mit den einfachen Begriffen der Masse, der Schwere, des Falls, des Gesetzes der drei Körper und mit dem Parallelogramm der Kräfte, doch den Luxus des unendlichen Sternenheeres und seiner verschlungenen Evolutionen zu bestreiten weiß, so vergessen Sie nicht, daß dies möglich ist nur durch die Unendlichkeit des Raumes. Diese ist es auch, welche dem einzelnen Himmelskörper eine Bewegung gestattet, die ich seine individuelle Freiheit genannt habe. S. 109 wundern Sie sich über diesen meinen Ausdruck, da doch der Mechanismus das Gebiet der „Selbstlosigkeit" sei. Wollen wir uns dies, aus einer höhern Sphäre stammende Wort hier erlauben, so ist es richtig, daß im mechanischen Verhalten jeder Körper über sich hinaus immer demjenigen zustrebt, der relativ gegen ihn das Uebergewicht der Masse hat. Der geworfene Stein gravitirt in die Erde; er ist nur ein Accidens derselben; er kann nicht in sich, nur in ihr ruhen; er ist — gegen sie — selbstlos. Aber gegen andere Steine ist er ein mechanisches Individuum. Der Mond gravitirt in die Erde — aber auch schon in die Sonne; darum schwebt er zwischen beiden; er ist selbstlos gegen seinen Centralkörper, aber er ist schon ein für sich seiendes Individuum, auf das eben schon auch die Sonne Anspruch macht; er ist schon in einer sich wiederholenden Bewegung begriffen, während der Stein, aus seiner Fallhöhe zurückstürzend, wieder ruht. Die Sonne gravitirt in den Weltmittelpunct, den wir einmal, dem neuern von Mädler eingeführten Sprachgebrauch folgend, Centralsonne nennen wollen. Sie ist also auch außer sich und beweis't diese relative Selbstlosigkeit durch den Kreis, den sie um ihr eigenes ideelles Centrum beschreibt, so wie durch die Umkreisung des absoluten Centrums, wenn gleich diese, als etwa neunzehn Millionen Jahre dauernd, für uns so gut als nicht wahrnehmbar ist. So schlingt sich Abhängigkeit in Abhängigkeit, aber in der Abhängigkeit erscheint auch bereits eine individuelle Freiheit, die jedoch nur erst, was nicht vergessen werden darf, eine mechanisch individuelle ist.

Ist es aber nicht ungeschickt von mir, mich hier deutlicher machen, mich hier vertheidigen zu wollen, hier, wo Sie mir mit

dürren Worten sagen, daß der astronomische Theil in meiner Naturphilosophie der schwächste sei, hier, wo Sie mir Schuld geben, die Entwicklung der Sternensysteme unnatürlich auseinandergerissen und verschoben zu haben? Doch fürchte ich, daß Sie mich vielleicht etwas voreilig verurtheilt haben; doch hoffe ich, daß ich Manches werde zu sagen im Stande sein, wodurch Sie vielleicht zu einem andern, zu einem mir günstigeren Spruch werden bewogen werden, denn ich bin mir bewußt, in meiner Naturphilosophie die äußerste Vorsicht angewendet zu haben und die Sache ist wohl wichtig und interessant genug, bei ihr zu verweilen. Meine Intention bei der absoluten Mechanik oder Astronomie war, wie in dieser ganzen Bearbeitung der Naturphilosophie, darauf gerichtet, in den sparsamsten Worten den eigenen großen Gang der Natur in genetischer Abbildlichkeit so klar als möglich zu verzeichnen. Ich fange daher 1, an mit der Gestalt des kosmischen Individuums, daß sie eine sphärische; gehe 2, zur Gestalt der Bahn über, daß sie eine elliptische und schließe 3, mit der Gestalt der Bewegung, daß sie eine rotirende. Diese Folge halte ich für untadelhaft, wie denn auch Sie selbst keinerlei Tadel dagegen erheben. Nun aber beschreibe ich die Gestalt der Bewegung a, als Fallrotation; b, als einfache und c, als doppelte Achsendrehung. Hierbei ist es, daß Sie mir den Krieg machen und mich mit einigen sehr gefährlichen Angriffen bedrohen.

Lassen Sie mich, mich zu wehren, etwas weiter ausholen. In allen Wissenschaften kommt es auf die Strenge an, mit welcher jeder Begriff nach seiner Eigenthümlichkeit durchgeführt wird. Nichts verdirbt die wissenschaftliche Bildung mehr, als das Durcheinander, wie es heut zu Tage so sehr beliebt ist, um sich im schillernden Reflex der bunt gemischten Gedanken und Vorstellungen das Prädicat einer geistreichen Darstellung zu erobern, woran Vielen noch mehr, als an der Sache und ihrer Erkenntniß gelegen zu sein scheint. Die astronomische Betrachtung hat durch die Erhabenheit ihres Gegenstandes einen besondern Reiz, uns zu Abschweifungen zu verführen. Im Gefühl dieser Versuchung habe ich mich um so mehr zusammengehalten. Wenn ich nun die Gestalt der Bewegung beschreiben wollte, so mußte ich dabei nur das Eine Problem verfolgen, die Folge der Gestaltung von der

einfachsten bis zur reichsten auseinanderzulegen. Die sonstigen Beziehungen der himmlischen Körper mußten hierbei noch außer Acht bleiben. Die Topographie und Kosmogonie des uranischen Mechanismus kommen hierbei also noch nicht in Betracht, nur die aufsteigende Stufenordnung des freien Mechanismus, wie Sie es ganz richtig nennen. Es galt nur erst, die Gattungen zu sondern, aus denen in unermeßlicher Mannigfaltigkeit der Garten des Himmels sich mit seinen Strahlenblüthen schmückt. Wenn Sie mir daher vorwerfen, die Sternensysteme unnatürlich auseinandergerissen und verschoben zu haben, so werden Sie mir zugestehen, daß dieser Vorwurf unbillig ist und daß §. 377, 431, 432 ihm Antwort geben. Also um die einfachste Gestalt der Bewegung eines himmlischen Körpers handelt es sich zuerst.

Diese nenne ich Fallrotation. Der Fall ist die formell freie (d. h. nicht durch Stoß, Druck bewirkte) aber noch endliche Bewegung eines Körpers (denn der fallende Körper beendet seine Bewegung, indem er die ihm vorausgesetzte Basis erreicht). Wenn nun ein Körper seiner Tendenz nach in einen andern vertical gravitirt, also Einen Radius mit ihm hat, aber durch einen andern Körper (oder durch andere Körper überhaupt) von diesem Fall zurückgehalten wird, so fällt er, ist der ihm zunächst vorausgesetzte Körper eine Kugel, um diesen herum. Ein solcher Körper rotirt um sich, aber nur, indem er um einen andern rotirt. Er hat eine Achse, aber eine Achse, die mit der seines Centralkörpers identisch ist.

Die zweite Form der Bewegung muß, nach der Methode, die ich befolge, die aber, wie ich glaube, auch die Methode der Sache ist, zwar die Rotation der ersten Form in sich aufnehmen, aber auch die Endlichkeit vernichten, in welcher sich dieselbe dort noch darstellt. Die Natur macht daher diese Form zum Gegensatz der erstern dadurch, daß sie den Körper sich um seine Achse schwingen läßt, ohne sich um einen andern Körper herumzubewegen. Der drehende Körper hat ein ideelles Centrum, was natürlich nur möglich ist, sofern andere Körper mit ihm in mechanischer Wechselwirkung stehen. Diese Bewegung nenne ich die einfache Achsendrehung. Sie bemerken, daß dies doch nicht ganz richtig sei, da, wie ich selbst lehrte, die Körper mit einfacher Achsen-

drehung sich doch um ein allgemeines kosmisches Centrum bewegten. Gewiß. Ob aber diese Bewegung wohl eine von uns in ihrer Form schon erkennbare ist? Ob wir diese Sternenweltenwanderung, in welcher die totalen Systeme rücken, z. B. unsere Sonne mit allen ihren Trabanten, nicht vielleicht wieder nur als eine Fallrotation zu denken haben? Ob wir also hier von einer Achsendrehung zu reden berechtigt sind? — Wenn Sie aber mich belehren, daß die Planeten doch mit ihrer Sonne Ein System bildeten und daß von mir die Doppelsterne zwischengeschoben würden; wenn Sie mich belehren, daß ich Kometen und Monde doch nicht vor die Sonne und die Planeten, als von welchen sie doch abhängig, hätte stellen sollen; wenn Sie mich schelten, diese Ordnung nur zur Ehre des Planeten gemacht zu haben, ihm die „gewünschte“ Absolutheit der Bewegung zutheilen zu können, so muß ich wohl, nach dem früher schon Gesagten, das Irrthümliche dieses Tadels entschieden zurückweisen.

Als dritte Form der kosmischen Bewegung stelle ich allerdings die doppelte Achsendrehung auf, worunter ich verstehe, daß ein Körper sich um sich schwingt, indem er sich zugleich um einen andern bewegt. Diese Rotation um sich ist keine Fallrotation, sondern eine freie und die elliptische Bahn wird daher auch nicht mit Librationen in einer Cykloide, sondern in einer Spirale durchmessen. Diese Form der Bewegung, welche zudem die Möglichkeit enthält, daß ein solcher Körper noch wieder Centrum eines andern werde, ist offenbar die reichste und freieste. Welche wäre denn die noch absolutere? Was können wir dagegen haben, wenn die Natur es einmal so eingerichtet hat? Warum schieben Sie mir den Parteistandpunct unter, als Bewohner eines Planeten mir nur die Illusion zu machen, seine Bewegung für die vollkommenste zu halten? Doch ich sehe aus S. 111, daß Sie es für eine „höhere Stufe der Vollkommenheit“ erachten, wenn Weltkörper, um einander sich bewegend, nur ein ideelles Centrum haben, weil sie dann in ihrer Beziehung auf Anderes zugleich vollkommen frei und selbstständig sich verhalten“. Ist diese Ansicht wohl begründet? Ist ein nur ideelles Centrum besser als ein auch reelles? Ist die größere Vielseitigkeit der Verhältnisse, welche durch die Realität des Centrums gegeben wird, ein

Mangel? Ist der Planet, der sich auf sein Centrum als einen Centralkörper bezieht, nicht auch so frei und selbstständig, als der Doppelstern? Vergessen wir doch nicht, daß die akephale Leere des ideellen Centrums der Doppelsternsyzygien nur ideeller, aber nicht idealer ist, als die Idealität eines reellen Centrums.

Es würden sich also die himmlischen Körper, nach dem Unterschied der Form ihrer Bewegung, in folgende Reihe stellen: 1, Kometen; 2, Monde; 3, Sonnen; 4, Doppelsterne; 5, Planeten, von denen wir aber nur die unseres Sonnensystems kennen. Von den Aërolithen spreche ich nicht; sie sind durch Arago und Humboldt in den Ruf gekommen, im Weltraum vagabondirende Planetenpygmäen zu sein. Doch selbst wenn diese Meinung sich durch genauere Beobachtung bestätigte, so würden dieselben doch weit von derjenigen Vollkommenheit der Bewegung entfernt bleiben, die wir den wirklichen Planeten, auch den Asteroiden, zuerkennen müssen. Ihre Bewegung würde doch nur, wie mir scheint, in die Kategorie derjenigen Form gehören, die ich Fallrotation nenne. Sie ist so unselbstständig, daß diese Sternschnuppenplanetoiden ja selbst in unsere Atmosphäre sich verirren und auf unsere Erde niederfallen sollen. Man kann über den Ursprung dieser Phänomene Ansichten haben, welche den momentan als kanonisch geltenden gegenüber häretisch erscheinen; allein selbst wenn man Myriaden solcher Miniaturplaneten annimmt, so werden sie doch immer nichts Anderes sein, als fragmentarische Reste einer kosmogonischen Formation, die nicht von einem größeren Körper eingearbeitet sind und denen man wünschen möchte, in dem Dunstriesenleib eines Kometen als Kern verwendet zu werden. Es sind Aetherconcrescenzen, die es nicht einmal dazu gebracht haben, Monde zu werden.

Wenn Sie nun, wie ich mir schmeichle, die obige Stufenordnung vom rein mechanischen Gesichtspunct aus nicht umstoßen können, so kann ich nicht in Abrede stellen, allerdings zu glauben, daß in ihr sich zugleich auch eine Folge der physikalischen Dignität ausdrücke, daß die kometarische Weichheit, die lunarische Starrheit, die solarische Selbstverbrennung, die planetarische Fruchtbarkeit zugleich mit der Vermannigfaltigung der Bewegung eine Steigerung, eine qualitative Aenderung der dynamischen und

organischen Zustände enthalte. Dies ist der Sinn der §§. 431 und 432. Dieser Zusammenhang des Mechanischen mit dem Physikalischen dünkt mich eben so interessant als wichtig. Wenn ich aus ihm heraus von der Erde sage, daß sie, verglichen mit dem Kometen, in ihrer Atmosphäre dessen Gasigkeit; verglichen mit dem Monde, in ihrem Kern dessen Starrheit besitze; daß sie, verglichen mit der Sonne, in ihren elektrischen Effulgurationen zwar nur sporadisch leuchtend sei, dagegen eben das Licht der Sonne in sich aufnehme und es sich aneigne, von ihnen allen aber (d. h. doch also nach diesem Text, von Kometen, Monden und der Sonne) sich durch das Wasser unterscheide, so folgern Sie daraus, daß ich „den übrigen festen Weltkörpern das Wasser absprüche". O über die heutige Kunst zu lesen! Es ist mir nicht eingefallen, den übrigen Planeten die Atmosphäre oder das Wasser abzusprechen. Da ich aber §. 433 nur von der Erde handle, so besorgte ich keinen Mißverstand, zumal ich selbst hier noch, nachdem ich von der Erde gesprochen, ausdrücklich die verallgemeinenden Worte hinzufüge: „erst mit dem Wasser wird der Planet fruchtbar", was ich also nicht blos von diesem Planeten verstehe.

Wie sich nun diese Gattungen der himmlischen Körper, Kometen und Monde, Sonnen und Doppelsterne und Planeten, zu Gruppen gesellen, das ist die Aufgabe der uranischen Topographie, die ich §. 377 angedeutet habe und die nun von Humboldt im dritten Band seines Kosmos mit so großer Ausführlichkeit behandelt ist.

Es war nun zu erwarten, daß Sie, da Sie doch einmal gegen die Hegel'sche Philosophie Front machen, die Bedeutung angreifen würden, welche sie der Erde zu vindiciren versucht hat. Da ich dieselbe jedoch nur als problematisch vortrage, so müssen Sie S. 111 selbst gestehen, daß „dies sicherlich auch das wahre vernunftgemäße Verhalten zu dem in Rede stehenden Problem sei". Dennoch scheint Ihnen sogar mein vorsichtiges, hypothetisches Benehmen zuwider Sie klagen, dem Tone nach, über den „langen" Paragraphen 431, der den Beweis zu führen suche, daß die Erde der classische Stern sei. Warum lassen Sie sich aber auf nichts ein? Warum geben Sie nicht eine Kritik meiner Gründe? S. 110 beschuldigen Sie mich, falsche analogische

Schlüsse gemacht zu haben. Welche denn? Wo habe ich irgend gesagt, daß der Mond, die Sonne, die andern Planeten „unbewohnt“ seien? Ich habe gewiß nichts dagegen, wenn es sich anders verhält. Aber der Leichtsinn, mit welchem man sich auf diesem Gebiet phantastischen Träumereien hingibt, ist mir zuwider. Sie sagen: „Wenn wir auch nicht das unterschreiben wollen, was gründliche Naturforscher über die Möglichkeit, daß die Sonne bewohnt sei, lehren, so ist jedenfalls die Annahme höchst unwahrscheinlich, daß eine lebendige Organisation von individuellen Wesen unter allen Planeten nur unserer Erde zukomme“. Gründliche Naturforscher, behaupten Sie, lehren die Bewohnbarkeit der Sonne. Und doch wollen Sie das nicht unterschreiben? Warum denn nicht? Doch nicht gar, weil die Naturforscher, die Sie im Auge haben, gründliche sind? Aber wer sind denn diese gründlichen Naturforscher? Hätten Sie doch wenigstens Einen genannt! Weil also es Ihnen denn doch, trotz Ihrer gründlichen Naturforscher, nicht so ganz wahrscheinlich zu sein scheint, daß die Sonne bewohnt ist, so ist Ihnen jedenfalls die Annahme unwahrscheinlich, daß nur unserer Erde eine lebendige Organisation von individuellen Wesen zukomme. Wie schon gesagt, habe ich meines Theils die Möglichkeit des Lebens auf außertellurischen Weltkörpern nirgends geleugnet; ich sage S. 260 sogar ausdrücklich: „Endlich kann gegen die abstracte Möglichkeit nichts eingewendet werden, daß auch auf andern Weltkörpern Intelligenzen existiren und eine Geschichte erzeugen“. Können Sie mehr verlangen? Wenn ich aber doch für das Leben auf der Erde sehr eingenommen bin und nicht blos abstracte Weltkörper, wie Sonnen und Monde, versteht sich, hypothetisch, sehr im Verdacht einer bloßen mineralogischen und meteorologischen Existenz habe, sondern selbst den übrigen Planeten für die Pflege des organischen Lebens nicht zu viel Möglichkeit zutraue, so erlauben Sie wohl, daß ich mich dabei auf die Ansicht eines gründlichen Naturforschers berufen darf. In solchen Dingen pflegt eine empirische Auctorität mehr zu gelten, als zehn philosophische. Ich berufe mich also auf meines unvergeßlichen Collegen Bessels Abhandlung: über die physische Beschaffenheit der Himmelskörper, abgedruckt in den Populären Vorlesungen S. 68—93, die Schu-

macher zu Hamburg 1848 herausgegeben hat. Bessel sagt in dieser Abhandlung S. 78 gegen die, welche dem Monde ohne Prüfung aus der Analogie durchaus eine Atmosphäre zuschreiben wollen, daß dieser Grund der Anfang eines Schlusses sei, dem aber das Ende fehle.

„Weil die Erde eine Atmosphäre hat, so — es folgt wirklich weiter nichts".

Daraus aber, daß ich S. 262 und sonst die Grenze unserer Erkenntniß in diesen Regionen wiederholt einschärfe, ziehen Sie eine sonderbare Folgerung, die ich, bevor ich sie analysire, ganz hieherschreiben muß: „Ist, sagen Sie, unser Wissen auf einen so kleinen Theil des Weltalls, dergleichen einer die Erde ist, eingeschränkt, bildet der übrige Weltkreis hinsichtlich seiner physikalischen Beschaffenheit für uns eine terra incognita, welche die Naturphilosophie weder ignoriren, noch auch irgendwie ihrer demonstrativen Methode unterwerfen, sondern nur als ein Problem, als eine ungeheure Lücke im System betrachten kann; wie steht es denn alsdann mit der Behauptung (Vorr. S. XVIII.), daß die Philosophie die die Nothwendigkeit ihrer Begriffe logisch beweisende Wissenschaft der Idee sei? Es ist damit offenbar eine Bresche in das eng geschlossene, Begriffe aus Begriffen mit innerer Nothwendigkeit ableitende System geschossen, eine Bresche, welche beweis't, daß die ganze Methode der Speculation einer Umbildung und Erweiterung bedarf, wenn die Form des Wissens in einem entsprechenden Verhältnisse zu dem unendlichen Inhalte des Seins stehen soll".

Dies Raisonnement, gesteh' ich, bei Ihnen als einem Manne, der doch Denken, Vernunft, Wissenschaft, Philosophie, kennt und will, nicht recht fassen zu können. Ich kann mir nicht anders helfen, als, um klar zu werden, die einzelnen Versicherungen kurz zu durchlaufen.

Also: „unser Wissen ist auf einen so kleinen Theil des Weltalls, dergleichen einer die Erde ist, eingeschränkt".

Ich sollte glauben, daß unser Wissen da es den Begriff des Unendlichen zu haben vermag, überhaupt die Idee des Weltalls in sich begreift, daß es sich dies Weltall in den Sternenkarten auch zu einem sehr bestimmten Gegenstand gemacht hat, daß gegen

die große Bedeutung, die unserer Erde zustehen kann, ihre Kleinheit nichts verschlägt und daß die Schranke nur auf den möglichen meteorologischen und organischen Proceß, auf die mögliche Geschichte anderer Weltkörper sich beziehen könne. Diese letzte Meinung haben wahrscheinlich auch Sie gehabt, da Sie sogleich fortfahren, „den übrigen Weltkreis hinsichtlich seiner physikalischen Beschaffenheit für eine terra incognita zu erklären". Nun folgern Sie aber aus dieser Lücke einen Widerspruch mit meiner Behauptung, daß die Philosophie die Wissenschaft der Idee sei, welche die Nothwendigkeit ihrer Begriffe logisch beweise.

Ist die Philosophie nicht die Wissenschaft der Idee? Und ist nicht, wenn wir das Verhältniß dessen, was wir auch von unserer Erde empirisch bereits wissen, zu dem, was wir im Lauf kommender Jahrhunderte von ihr noch wissen können, eine ungeheure Lücke eigentlich unvertilgbar vorhanden? Eine Lücke, die sich für die Empirie immer wieder erneuen muß?

Hat aber die Philosophie die Nothwendigkeit ihrer Begriffe nicht zu beweisen? Ist der Zufall des Meinens, ist die bloße Versicherung schon Philosophie?

Kann der Beweis der Nothwendigkeit anders geführt werden, als in logischer Form? Ist ohne logische Klarheit und Genauigkeit eine wirklich philosophische Beweisführung denkbar?

Ist aber die Schranke, die wir als Erdbewohner für die Empirie des Weltalls besitzen, eine Schranke für die Erkenntniß der Idee, des ὄντως ὄν?

Würde z. B. in dem ganzen System der logischen Idee, in den Begriffen der Qualität und Quantität, des Wesens und der Erscheinung, der Ursache und Wirkung, des Zwecks und Mittels, des Allgemeinen und Besondern, des Princips und der Methode; oder würde im Begriff des Mechanischen, Dynamischen, Organischen überhaupt; würde im Begriff der Schönheit; im Begriff der theoretischen und praktischen Intelligenz; endlich im Begriff Gottes — würde in diesem Allen auch nur das Geringste verändert werden müssen, wenn wir nun z. B. wüßten, daß die Sonne bewohnt ist oder daß die glänzenden Puncte, die wir an den Polen des Mars bemerken, in der That Eisberge sind u. dgl. mehr?

Die Alten wußten nichts von Amerika, nichts von Australien. Das Bild unserer Erde ist durch dies Wissen wesentlich für uns erweitert, verändert. Aber die Philosophie eines Herakleitos, eines Sokrates, Plato und Aristoteles hat, trotz dieser „ungeheuren Lücke" doch schon die Idee nach ihrer Wahrheit gewußt.

Ich sehe daher gar nicht, wie jener Umstand einer empirischen Grenze, deren Nothwendigkeit wir vollkommen begreifen, eine „Bresche" in das System schießen könne? Jene Grenze, über die wir auch mit unsern Riesenteleskopen, wie man sie auch vervollkommne, nicht werden hinauszudringen vermögen, ist für uns, was die Wahrheit der Idee der Natur angeht, so wenig eine absolute Grenze, als für unsern Begriff der Geschichte etwa der Umstand, daß die Menschheit sie noch nicht beendet hat.

Inwiefern nun jene Lücke, jene Bresche, eine Umbildung der Methode fordern solle, begreife ich auch nicht, denn ich begreife nicht, wie da, wo wir das Empirische nur approximativ zu erkennen vermögen, zum Entdecken eine andere, als die inductorische zulässig sein soll und sehe diese auch von unsern Astronomen unbedenklich und mit Erfolg angewendet.

Was aber die demonstrative Methode angeht, so bleibt sie für die Darstellung auch auf diesem Naturgebiet dadurch möglich, daß jedes Moment, also auch die Erde, doch wieder als Moment in sich Totalität ist, in der Sprache der Alten zu reden, ein Mikrokosmos des Makrokosmos.

Bei diesem Wort fällt mir zu rechter Zeit, bevor ich diese ganze Materie verlasse, noch ein Vorwurf ein, den Sie mir machen und der mich an meiner Fähigkeit, mich verständlich auszudrücken, könnte verzweifeln lassen. In einer Schilderung, die ich von unserer geliebten Erde mache, welche bei Ihnen freilich in keinem sonderlichen Credit zu stehen scheint, sage ich, daß dieselbe der Sonne nicht zu nahe und nicht zu fern stehe. Zu nahe nämlich, wie der Mercur; zu fern nämlich, wie der Saturn oder Uranus. Ich vertrete diesen Ausdruck noch und habe ihn in Popularastronomieen, in mathematischen Geographien oft genug gefunden. Sage ich denn mit ihm, daß unsere Erde gerade in der Mitte stehe? Sie brechen S. 110 über jene unschuldigen Wörter gegen mich mit eifernder Rede los: „Welche grundlose und zu-

gleich wieder unbestimmte Versicherung, die sich schon durch die neuesten Entdeckungen einer Reihe weiterer Planeten widerlegt, sofern in Folge hievon es sich immer mehr herausstellt, daß die Erde nicht zu der mittleren, vielmehr zu der der Sonne nächsten Planetengruppe gehöre"!

Nun, ich sollte meinen, daß ich mit jenem Ausdruck die Erde nicht zu den Asteroiden habe rechnen wollen, und daß mir der Neptun nicht unbekannt geblieben, das hätten Sie mir doch wohl zutrauen können. Schon §. 377 hätte Ihnen dies sagen müssen. Ich könnte aber Sie in allem Ernst fragen, ob denn, nach Ihrem Urtheil, unsere Erde der Sonne zu nahe, ob sie ihr zu fern stehe? Warum setzen Sie sich denn in den Kopf, daß eine nicht zu nahe und nicht zu ferne Stellung gleich die völlige Mitte sein müsse? Ist denn nicht eine gewisse Mitte möglich, ohne gerade die mathematische Mitte zu sein?

Ueber die ganze weitere Entwicklung der Naturphilosophie sagen Sie nichts Specielles. Sie beschränken sich darauf, die „lichtvollen Partien" derselben, namentlich meine Darstellung des vegetabilischen und animalischen Organismus anzuerkennen. Ich bin damit dankbar zufrieden und denke dabei im Stillen, daß Sie, hätte ich irgendwo sehr gefehlt, es mich schon würden haben fühlen lassen, da Sie in der astronomischen Partie als ein so strenger und schwer zu befriedigender Richter mir entgegen getreten sind.

Ich wende mich nun zu Ihrer Beleuchtung der Philosophie des **Geistes**. Vorweg muß ich hier die Bemerkung machen, daß nicht Weniges, was man auf diesem Felde als eine besondere aus der Hegel'schen Philosophie stammende Schwierigkeit anzusehen sich gewöhnt hat, vielmehr eine Schwierigkeit der Sache selbst ist, an die man nur deshalb nicht denkt, weil sie in den herkömmlichen Auffassungen gar nicht berührt wird. Ich rechne dahin auch die Eintheilung der Philosophie des Geistes. Für den Hausbedarf ist man hier mit der Vorstellung des Menschen und Gottes zufrieden. In der Wissenschaft hat man sich an die monographische Behandlung gewöhnt. Man greift in die Psychologie, Moral, Aesthetik u. s. f. hinein, wenn man ihrer bedarf, ohne sich um

den innern, einheitlichen Zusammenhang dieser Wissenschaften viel zu bekümmern. Und eben so behandelt man diese Wissenschaften monographisch, ohne ihre systematische Concordanz ernster zu berücksichtigen. Die Folge hiervon ist, daß fast in keinem Theil unserer Wissenschaften so viel Wiederholungen, so viel Lemmata, so viel willkürliche Abschweifungen, als hier, vorkommen.

Die Philosophie darf solcher Zufälligkeit sich nicht überlassen. Sie muß auf Einheit der Unterschiede ausgehen. Sie muß die Unterschiede aus der Einheit ableiten. Von diesem Gesichtspunct aus hat man die Hegel'sche Eintheilung der Geistesphilosophie zu würdigen. Dann wird man erkennen, daß die Unterscheidung des Geistes als des subjectiven, objectiven und absoluten, die Sie „nicht zum Vortheil" der Wissenschaft finden, durch ihre Einfachheit und Strenge vor jeder andern, die wir bisher erhalten haben, sich auszeichnet. Solche Ausdrücke, wie subjectiv, objectiv, absolut, sind an sich selbst freilich noch sehr nichtssagend. Die nähere Bestimmung und Ausführung gibt ihnen erst ihren Werth und ihre Berechtigung. Haben sie aber einen solchen Hintergrund gewonnen, dann werden sie auch vollkommen so brauchbar, als andere Formeln es geworden sind. Das allgemeine Bewußtsein, über ihre Bedeutung orientirt, nimmt sie dann sogar in den Sprachschatz des gewöhnlichen Lebens auf, wie es in der That mit jenen Terminis für den Begriff des Geistes schon der Fall ist.

Um die Mißverständlichkeit zu entfernen, die mit solchen allgemeinen Ausdrücken verknüpft ist, habe ich §. 565 — 73 angewendet. Ich habe dort die andern Formeln, unter denen die Unterschiede des Geistes auch erscheinen, durchgenommen. Ich habe gezeigt, was unter dem endlichen und unendlichen, was unter dem natürlichen, geschichtlichen und göttlichen Geist zu verstehen und wie die antike Benennung der Psychologie, der Ethik und Theologie zu vertheilen sei.

Sie stoßen sich an der Gliederung der Psychologie, daß dieselbe von der Natürlichkeit des Geistes ausgeht, durch den Dualismus des Bewußtseins zur Aufhebung desselben in der Vernünftigkeit fortschreitet und dann mit dem Begriff der Geistigkeit als solcher endet. Sie nennen dies eine „gänzlich unlogische"

Anordnung. Nach Ihnen müßte der Gang also, um logisch zu werden, sich umkehren. Es müßte mit der Pneumatologie begonnen und mit der Anthropologie geendet werden. Es wäre umsonst, wollte ich mich, Ihnen gegenüber, darauf berufen, daß ich in meiner ausführlichen Behandlung der Psychologie die Schwierigkeiten berührt und auseinandergesetzt habe, die in jener Anordnung zu liegen scheinen. Dem Publicum gegenüber darf ich es thun. Aus dem, was Sie S. 113 bemerken, geht hervor, daß es vorzüglich die Phänomenologie ist, die Ihnen Anstoß erregt. Ich habe diese nicht nur schon gegen Exner, ich habe sie auch schon gegen Hegelianer selber, wie Michelet, vertheidigen müssen. Da diese eigenthümliche Wissenschaft vom Begriff des Bewußtseins erst seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, und bis jetzt in dieser Strenge, nur unter uns Deutschen sich entwickelt hat, so begreift sich, daß die gewöhnliche Psychologie noch immer gegen die Integration dieser jüngsten Erweiterung ihrer selbst sich sträubt. Sie lassen sich auf keine Widerlegung der Nothwendigkeit ein, den Begriff des Bewußtseins seiner Eigenthümlichkeit nach zu behandeln, sondern begnügen sich mit der Behauptung, daß die Psychologie von mir und Hegel durch heterogene, geschichtliche Erscheinungen verunstaltet werde, wie durch die Darstellung des Kampfes zwischen Herrenthum und Knechtschaft u. dgl., welche offenbar in die Philosophie der Geschichte gehörten und in ihr allein ihre genügende Erklärung fänden.

Ich glaubte, durch §. 574 hinlänglich dafür gesorgt zu hababen, daß kein Zweifel mehr darüber möglich wäre, wie jede Stufe des Geistes an sich der ganze Geist sei und wie die höhere nicht nur die niedere explicite in sich schließe, sondern wie auch die niedrigere doch wieder implicite die höheren Formen in sich bergen könne. Ich glaubte daher auch keinen Mißverstand mehr möglich über den Unterschied des Begriffs des Bewußtseins von dem des Geistes, sofern in der Entwicklung des Bewußtseins der Geist das Subject derselben ist, sofern in der Entwicklung des Geistes als des theoretischen und praktischen schon das Bewußtsein als ein constanter Factor vorausgesetzt wird. Indessen sehe ich, daß alle diese Vorsicht, wenigstens bei Ihnen, mir nichts genützt hat. Sie finden, daß ich die Psychologie durch heterogene Ele-

mente verunstalte, durch geschichtliche Erscheinungen, die erst in die Philosophie der Geschichte gehörten.

Sollte denn die Psychologie nicht wirklich den Grund geschichtlicher Erscheinungen enthalten? Sollte sie nicht vorzüglich geeignet sein, uns die Geschichte im Detail ihres Pragmatismus zu erschließen?

Ich sollte doch glauben, ja. Die Geschichte erzählt uns von Träumen, von Leidenschaften, von Veränderungen des Bewußtseins, von Wahnsinn u. s. w. Der concrete Inhalt dieser Formen ist empirisch ein immer anderer, aber die Formen an sich, die psychischen Kategorien, sind dieselben. Den Begriff des Traums, der Leidenschaft, des Bewußtseins, des Wahnsinns u. s. f. hat doch nicht die Geschichte zu geben?

Ich sollte glauben, nein. Die Geschichte gibt uns besondere Facta, die Psychologie den einfachen, sich immer gleichen Begriff.

Gut. Dann wird die Psychologie auch den Begriff des Bewußtseins entwickeln müssen?

Ohne Zweifel.

In dieser Entwicklung werden unzählige Vorgänge der Geschichte, abgesehen von ihrem specifischen Inhalt, ihre innere Erklärung finden?

Allerdings.

Wenn sich nun aus dem Begriff des Bewußtseins ergibt, daß das Verhältniß nicht blos von Object und Subject, sondern auch von Subject und Subject betrachtet werden muß, darf sich die Erkenntniß dieser Pflicht entziehen?

Durchaus nicht, denn sie würde ja damit einer Willkür verfallen, welche sie gegen die Wissenschaft nicht zu rechtfertigen vermöchte.

Weiter aber. Wenn sich nun herausstellte, daß das Subject dem Subjecte sich nicht nur gleich, sondern auch ungleich verhalten kann, soll die Wissenschaft dies verschweigen?

Warum denn? Dies wäre ja gleichsam ein Selbstmord der Erkenntniß.

Oder wenn sich zeigte, daß das eine Selbstbewußtsein, nachdem es gegen ein anderes seine Selbstständigkeit aufgegeben,

sich doch ideell erhalten und aus diesem seinem Bewußtsein heraus, sich wieder zur Realität seiner Unendlichkeit erheben könne, soll die Psychologie die Beschreibung dieses Processes unterlassen?

Dazu scheint gar kein vernünftiger Grund vorhanden und es könnte solche Unterlassung offenbar nur zum Vorwurf gemacht werden.

So scheint es freilich. Wenn nun aber durch die Erkenntniß jener aus der Natur des Selbstbewußtseins resultirenden Processe viele Erscheinungen der Geschichte ihre Enträthselung fänden, sollte das nicht dazu bestimmen, jene Gesetze des Selbstbewußtseins aus der Psychologie zu eliminiren und für die Geschichte aufzusparen?

Aber mit welchem Rechte? Ist es denn nicht vortrefflich, daß so viele interessante Phänomene der Geschichte aus der einfachen Tiefe des Selbstbewußtseins heraus ihre Begründung finden? Müßte man dann nicht, wäre jene Eliminirung nothwendig, folgerecht auch schließen, daß, weil erst in der Geschichte von concreten Tugenden und Lastern, von Eigenthum, von Verbrechen, von Familien u. s. w. die Rede ist, auch gar keine besondere Wissenschaft der Moral und des Rechts zugegeben werden könne, da in diesen Wissenschaften jene Begriffe nach ihrer einfachen Allgemeinheit aufgestellt werden?

Gewiß. Sollte denn aber, so einleuchtend das Gesagte zu sein scheint, nicht die Wissenschaft der Geschichte vielleicht eine noch nähere Aufklärung geben, da doch unleugbar in der Geschichte der Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft die Hauptrolle spielt?

Diese Frage beantwortet sich dadurch, daß die Philosophie der Geschichte zu ihrem Inhalt den Begriff des wirklich Geschehenen hat, in wiefern sich darin ein Zusammenhang der Vernunft entdeckt, daß aber, was die so genannten Gesetze der Geschichtswissenschaft ausmacht, in der That nur die Geographie, die Psychologie und Ethik diese Gesetze enthalten, wie dies §. 703 ausgeführt ist.

Da Sie nun aber mir vorwerfen, die Psychologie durch heterogene geschichtliche Erscheinungen „verunstaltet" zu haben, so müßten doch bei mir Facta vorkommen, und diese finde ich nicht, oder eine Beziehung auf Facta, die nicht psychologisch motivirt wäre, und auch diese finde ich nicht. Vielmehr finde ich,

daß ich S. 414 mich sehr deutlich ausgedrückt habe, die Allgemeinheit des Processes der Anerkennung des Selbstbewußtseins zu beschreiben, indem ich sage:

„Dieser Proceß geht durch alle Dependenzformen der socialen Verhältnisse nicht nur der Herrn und der Knechte, sondern auch der Frauen und Männer, der Kinder und Eltern, der sogenannten niedern Stände zu den höhern, unterjochter Völker zu den Eroberern, der Bastardstämme zu den Vollblutracen, der Lehrlinge zu den Gesellen, der Proletarier zu den Plutokraten, der novi homines zu den anerkannten Notabilitäten. Die Bedeutung dieser im Lauf der Zeit sich immer mehr verfeinernden Kämpfe ist allerdings auch vom höchsten ethischen Interesse, ihre Begründung aber wesentlich psychologisch".

Der Hinblick auf allgemeine geschichtliche Phänomene, deren Kern ein psychologischer Vorgang, ist doch nicht ein „Verunstalten" der Psychologie durch „heterogene" Erscheinungen?

Ich kann hierbei eine Bemerkung nicht unterdrücken. Ich finde nämlich, daß aus der Geschichte unserer Psychologie sich als unzweifelhaft ergibt, welch' einen glücklichen Aufschwung sie mit der Theorie des Bewußtseins seit Kant und Fichte genommen hatte und wie sehr sie seit einem Decennium wieder zurückgeht, in welchem man den Begriff des Bewußtseins wieder verlassen und sich zu der bequemen Manier der Vermögen des Gefühls, des Begehrens, des Erkennens, des Gemüths u. dgl. zurückgewandt hat. Ohne es zu merken, ist man gemach da wieder angelangt, wo die Psychologie in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts stand. Man erzählt sich wieder von den Thaten der Seelenvermögen. Man verliert sich in ein Spiel mit der Association der Vorstellungen. Es ist das Alles bei Irwing, bei Maaß, bei Platner u. s. w. schon da gewesen, allein man täuscht sich mit der Einbildung des Fortschrittes, der exacten Forschung, der naturwissenschaftlichen Methode, und ergießt sich in eine breite Redseligkeit, die man für Gründlichkeit nimmt. Bei dieser Selbstzufriedenheit darf man sich nicht wundern, wenn sogar die Polemik gegen die Hegel'sche Psychologie, je anmaaßender und zuversichtlicher sie geworden, um so weniger von Hegel selbst Notiz nimmt. Sie hat sich ein Phantom von ihm auch hier

zurechtgemacht, gegen welches sie nun ihre Lanze einlegt. So bemerke ich denn, daß mir in dem Kreise dieser Literatur — ich muß aber eingestehen, auch bei den Hegelianern selber — es aufgefallen ist, in welchem Grade man die trefflichen, geistvollen Erläuterungen Hegel's zu seiner Lehre von der Seele und vom Bewußtsein in dem dritten Bande seiner Encyklopädie, den Dr. Boumann 1845 herausgegeben, ignorirt hat. Und auch Sie, mein Herr, würden vielleicht über die Phänomenologie anders urtheilen, wenn Sie eine Rücksicht darauf hätten nehmen wollen.

Auch wegen der Bestimmung des Gefühls tadeln Sie mich, daß ich nicht von ihm als Indifferenz ausgehe, die sich in den Unterschied des theoretischen und praktischen zerlegt. Fühlen ist der Zustand der Unmittelbarkeit. Im Begriff des Geistes als Seele, als Bewußtsein, als Geist, der als sein eigener Inhalt sich selbst seine Form gibt, kommt dies Moment des einfachen Seins vor. Aber wegen dieser Einfachheit ist von ihm wenig zu sagen. Es kommt auf die nähere Bestimmung an, die sofort in jene Unterschiede führt. Innerhalb der Seele gestaltet sich das Fühlen als Empfindung; innerhalb des Bewußtseins als Gewißheit, die zunächst sinnliche ist; innerhalb des Geistes als unmittelbare Existenz der theoretischen oder praktischen Freiheit. Alle diese Formen sind von mir beschrieben und doch finden Sie, daß das Gefühl bei mir „wenig zur Anerkennung komme".

Noch ein größeres Unrecht aber thun Sie mir an, wenn Sie S. 112 in Ansehung des subjectiven Geistes behaupten: „es ist falsch, den Begriff der Subjectivität durch natürliche Individualität zu erklären, denn die Natur ist etwas sehr Objectives, ja das Allerobjectivste". Gewiß habe ich keine Veranlassung gegeben, mich zu belehren, daß die Natur etwas Objectives sei, da ich sogar die Objectivität von Raum und Zeit gegen Sie verfechte. Ob die Natur das Allerobjectivste sei, will ich hier nicht untersuchen. Bei solchen Begriffen kommt es auf die nähere Beziehung an, über ihren Comparativ und Superlativ zu entscheiden. Man muß dem Objectiven gegenüber das Subjective haben, gegen welches gehalten es objectiver erscheint. Für mich, so im Allgemeinen zu reden, ist nicht die Natur, sondern der Wille das Allerobjectivste. Wenn Sie aber kurzweg urtheilen, es sei falsch,

den Begriff der Subjectivität durch natürliche Individualität zu erklären, so muß ich mich in der That hierüber als über eine recht barbarische Behandlungsweise beschweren. Es wäre nämlich doch immer noch richtiger gewesen, wenn Sie gesagt hätten, daß ich die Individualität durch die Subjectivität erkläre. Zum Begriff des subjectiven Geistes gehört ganz unzweifelhaft auch das Moment der natürlichen Individualität. Sie macht seine Unmittelbarkeit aus. Aber diese Natürlichkeit hat als geistige das Selbstbewußtsein, die Subjectivität, zu ihrem Grunde, wie ich ausdrücklich nachweise. Sie citiren §. 565, worin ich allerdings gesagt habe, daß der subjective Geist der natürlich individuelle sei, der in seiner Thätigkeit bei sich, in seinem Begriffe, bleibt. In diesem Paragraphen gebe ich summarisch die Eintheilung des Begriffs des Geistes an. In dieser Eintheilung hebe ich die Natürlichkeit des einzelnen Geistes hervor, weil sie die Bedingung ist, auf welcher die Individualität beruht, denn individuell ist Alles, was uns zum ausschließenden Individuum macht, also das Geschlecht, das Alter, das Temperament, die Anlage u. s. w. Ich sage hier aber noch n a t ü r l i c h individuell, um dem Mißverstand vorzubeugen, als ob die Individualität nicht auch als geistige, als freie Eigenthümlichkeit, als Originalität, möglich wäre. Ich hatte mit diesem Ausdruck die Absicht, den Gegensatz vorzubereiten, der in der Objectivität des Geistes von mir so bezeichnet wird, daß er sich in ihr seine Freiheit zum allgemeinen Gegenstand mache als eine z w e i t e, h ö h e r e N a t u r, als das reelle Abbild seines Willens. Daß ich aber nicht so plump bin, Subjectivität durch Individualität zu „erklären", wie Sie mich bezüchtigen, das hätte ein auch nur flüchtiger Blick auf die Ausführung zeigen müssen, die ich dem Begriff des subjectiven Geistes gebe, denn hier unterscheide ich deutlich genug:

1, die Individualität;

2, die Subjectivität;

3, die Persönlichkeit desselben und hoffte, durch diese Bezeichnungen auch hier eine wohlthätige Fortbildung der Philosophie insofern anzubahnen, als der neuerdings so viel ventilirte Begriff der Persönlichkeit hierdurch sofort genau und faßlich als die Einheit der Realität des Individuums und der Idealität des

Bewußtseins bestimmt wird und hieraus der Zusammenhang der Persönlichkeit als eines psychologischen Begriffs mit der Person als einem ethischen Begriff erhellen muß. In dieser ganzen Entwicklung macht der Begriff des Ichs die Mitte aus. Der einzelne Geist setzt sich selbst als Subject für sich. Dadurch hört er auf, nur Individuum, nur Seele zu sein. Die Individualität ist die Naturseite des einzelnen Geistes, wie die Persönlichkeit die Seite, nach welcher hin er schon seine Freiheit, wenn auch vorerst als formale, zum Inhalt gewinnt. Ihr Wissen und Wollen ist ein an sich schon allgemeines, das aber erst in der folgenden Sphäre durch die ethische Nothwendigkeit zur wahrhaften Freiheit sich erhebt. Weil also erst die Subjectivität, erst das Selbstbewußtsein es ist, wodurch der einzelne Geist aus dem Zauberkreise der Natur heraustritt, so kann sehr wohl diese ganze Wissenschaft den Namen der Lehre vom subjectiven Geist behalten. Und weil die Einzelheit unmittelbar als natürliche gesetzt wird, weil alles Individuelle in ihr durch die Vermittelung der Natur sich bedingt, weil der Proceß der Bildung des Geistes die Aufhebung seiner Natürlichkeit fordert, diese aber eben deshalb überall, bis in die höchsten Regionen, bis in die religiöse Sphäre hinein, als Voraussetzung und Mittel vorkommt, so kann die allgemeine Eintheilung sehr wohl von dem natürlich Individuellen zuerst sprechen. Was können Sie nun wohl anführen, sich zu entschuldigen, mich zu beschuldigen, Subjectivität durch Individualität zu „erklären“? Sie konnten dies um so weniger, als der Zusatz, daß der subjective Geist der natürlich individuelle sei, der in seiner Thätigkeit, in seinem Begriffe, bei sich bleibe, zugleich auf das Bewußtsein und auf den Willen hindeutet.

Naturlehre, wie Sie hinterher sagen, ist die Psychologie nur in der Lehre von der Individualität als dem natürlichen, durch die Natur gesetzten Geiste. Der Begriff der Subjectivität und Persönlichkeit kann nicht mehr eine Naturlehre heißen. Daß der Ausdruck Anthropologie einmal für die psychische Sphäre im engeren Sinn üblich geworden ist und wörtlich genommen einen viel weitern Umfang anspricht, das ist eine jener etymologischen Idiosynkrasieen, denen wir auf dem Felde der Terminologie so oft begegnen. Die Somatologie des Menschen aber halte ich für

ein zwischen der Wissenschaft der Natur und des Geistes neutrales Gebiet in sofern, als es ganz unmöglich ist, nicht in der Zoologie sie schon im Wesentlichen zu erschöpfen. Gern aber gebe ich zu, daß der Begriff des Geistes auch erst die Naturgestalt desselben erklärt, daß diese Naturgestalt, obwohl sie nach einer Seite hin den Schluß der organischen Entwicklung ausmacht, als Organon des Geistes auch ihre eigenthümliche Darstellung innerhalb der Philosophie des Geistes fordern kann, und gern gestehe ich, daß ich mit §. 575 dies bezweckt habe. Platon und Aristoteles haben im letzten Grunde gewiß Recht, wenn sie lehren, daß die Seele die Priorität vor dem Körper habe und daß jene aus sich diesen sich erst nach ihrer Eigenthümlichkeit als deren reale Erscheinung zubilde. Was Platon hierin mythisch durch den Abfall der präexistirenden Seele in die Sinnlichkeit und was Aristoteles theologisch dadurch ausdrückte, daß der Geist θυραθεν in seine somatische Hülle trete, das drücken wir dadurch aus, daß wir Gott als Schöpfer der Natur setzen. So ist er, der Geist, ihr reales Prius. Die Natur wird nur das Moment der Vermittelung der Erscheinung.

Je öfter ich Ihre Worte über diese Materie durchlese, um so mehr komme ich auf den Gedanken, daß Sie unter Individualität am Ende nur die empirische Idiosynkrasie verstehen, denn Sie stoßen sich daran, daß Raçe, Alter, Geschlecht, Temperament, zur natürlichen Individualisirung gezählt werden, da dies doch „allgemeine Unterschiede", „Besonderungen der allgemeinen menschlichen Natur" seien. Da weiß ich denn freilich kaum, wie ich es anfangen soll, mich klar zu machen. Ich beschränke mich auf die Bemerkung, daß die Wissenschaft die Individualität doch nur als allgemeinen Begriff behandeln kann, daß sie nur mit den allgemeinen Factoren desselben sich beschäftigen darf und daß die bestimmte Individualität als ein empirisches Monogramm der historischen Wissenschaft oder der Kunst anheimfällt.

So eben, indem ich in meinem Buch blättere, um Stoff zur Anklage gegen mich zu finden, der Ihre Ausstellungen mir rechtfertigte, fällt mein Blick auf die Paragraphen von 576 — 79. Ich lese dieselben durch und scheide ganz beruhigt von ihnen, denn, nachdem ich sie wiederholt geprüft, weiß ich nicht nur nicht, wie

ich es anstellen sollte, das Hiehergehörige anders und besser, bestimmter, deutlicher, einfacher, unmißverständlicher auszudrücken, sondern ich bezweifle auch, daß ein Anderer, z. B. Sie selber es vermöchten und will es auf den Wettversuch ankommen lassen.

Für die Ethik gestehen Sie mir zunächst zu, daß meine Darstellung, der Hegel'schen gegenüber, durch eine eingehendere Behandlung des Pflicht- und Tugendbegriffs gewonnen habe. Dann folgt der gegen Hegel'sche Ethik herkömmliche Tadel, daß auch ich mich nicht über die Einseitigkeit erhoben hätte, die Sittlichkeit im Staat culminiren zu lassen. Bevor ich hierauf eingehe, muß ich mich nun billig verwundern, daß Sie ganz stillschweigen zu der Reform, die ich gerade hier unternommen habe, indem ich 1, die Idee des Guten, die Hegel irrthümlich in der Logik abgehandelt, hier als den Begriff des schlechthin allgemeinen Willens an die Spitze stelle; 2, die Moralität, die Hegel zwischen das abstracte Recht und die Sittlichkeit in die Mitte stellt, zwar auch in die Mitte stelle, aber so, daß sie den einzelnen Willen zum Inhalt hat, wie er sich aus seinem allgemeinen Begriff heraus selbst bestimmt; 3, die Sittlichkeit als das Reich der objectiven Organismen des Willens, die, nach meiner Meinung, dadurch unter den Rechtsbegriff fallen, daß in ihnen der Wille als einzelner nicht blos, was auch in der Moralität statt findet, für sich der allgemeine ist, sondern auch für Andere sich als den allgemeinen zum Object macht. Hegel hat das, was er abstractes Recht nennt, von der Sittlichkeit gesondert. Er hat auch Recht, das Recht, wie es nur erst formal ist, von den höhern und reichern Entwicklungen des Willens abzuscheiden. Er hat Recht, wenn er behauptet, daß der Inhalt dieses Rechts auch das Unrecht sein kann und daß der Wille seine Allgemeinheit hier erst als Gemeinsamkeit festsetze. Dies Alles aber scheint mir nicht auszureichen, das formale Recht von dem Gebiet auszuschließen, auf welchem der Wille sich eine gegenständliche, auf Geltung für den Willen Anspruch machende Form gibt. Ich betrachte das formale Recht daher zwar auch nur als die elementare Stufe dieser höhern Reihe, aber doch als eine Stufe derselben. Es liegt

nicht in der Nothwendigkeit des formalen Rechts, daß es nicht das Gute zu seinem Inhalt haben könnte; nicht in seiner Nothwendigkeit, daß die Rechtssubjecte sich nicht auch moralisch verhalten könnten. So wenig, daß vielmehr, vom höchsten Gesichtspunct aus, dem allein in der Wissenschaft absolute Berechtigung zukommt, das Gute allein der Inhalt auch des formalen Rechts sein sollte und daß die Rechtssubjecte sich ebenfalls in der Beobachtung des Rechts nur moralisch verhalten sollten. Können doch auch die dem Begriff nach objectiven ethischen Organismen, Familie, Gesellschaft, Staat, empirisch der Unsittlichkeit verfallen.

Ich habe daher den Kreis der objectiven Gestalten, den auch ich als den der Sittlichkeit bezeichne, aus der Natur des Willens heraus anders, als Hegel, abgeleitet, indem ich den Willen hier als den singulären, particulären und universellen unterscheide und in diesen Zusammenhang dasjenige eingliedere, was man das private, das öffentliche und das Völkerrecht zu nennen pflegt. Bei dem öffentlichen Recht habe ich die Eintheilung Hegel's beibehalten, nämlich den Unterschied des Rechts der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats. Ich habe mir aber angelegen sein lassen, zu zeigen, wie diese Formen sich für sich allein gestalten und wie sie in einander übergehen. Ich habe §. 739 bemerklich gemacht, wie die Natur, die Cultur und die Freiheit darin den Naturstaat, den Culturstaat und den politischen Centralstaat erzeugen und wie man diese Formen, je nachdem man sie nach dieser oder jener Seite hin wendet, mit verschiedenen Namen bezeichnen kann, als Gefühlsstaat, Verstandes- und Vernunftstaat, als patriarchalischen, als ständischen und constitutionellen u. s. w. Für mein größtes Verdienst halte ich hierbei, den großen Mangel getilgt zu haben, welcher der Fassung Hegel's dadurch anhaftet, daß er in der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft den Begriff der Gemeinde verfehlt, ja vergessen hat. Hegel kommt nur bis zur Polizei und Corporation. Mit dem Begriff der Gemeinde, wie er sich naturgemäß ergibt, erhält der Socialstaat, wie man diese ganze Sphäre auch nennen kann, erst den organischen Abschluß und den ungezwungenen Uebergang in den Begriff des Centralstaates. Die glücklichen Folgen, die sich für die Wissenschaft und die Praxis

hieraus ergeben, sind so groß, daß ich eitel genug wäre, mir ordentlich auf diese Reform Hegel's etwas zu Gute zu thun und daß ich mich wundere, wie Ihrem Kritikerauge diese Verbesserung so gar nicht aufgefallen zu sein scheint. Um so mehr habe ich mich darüber gewundert, als Sie selber in Ihrer Ethik, Th. II., S. 151 ff. die Gemeinde als Schluß der bürgerlichen Gesellschaft vor dem „souverainen" Staat hingestellt haben, sonderbarer Weise aber den Uebergang zu ihr aus dem Hypothekenvertrag machen, die Gemeinde wieder S. 152 dem Begriff der Corporation unterordnen und die Entwicklung derselben wiederum mit dem Begriff der Amtscorporation schließen. Aber Sie waren doch auf dem rechten Wege und hätten sich freuen müssen, mich hier mit Ihnen auf einer gemeinsamen Abweichung von Hegel zu betreffen.

So lakonisch ich alle Paragraphen gehalten habe, welche die Ethik darstellen, so darf ich doch versichern, daß diese Kürze das Resultat langer und vielseitiger Studien, namentlich historisch comparativer Art ist und daß mich die Vergleichung später erschienener Arbeiten von Oppenheim, von Chalybäus, von Fichte, in der Gewißheit bestärkt hat, hier einen Schritt vorwärts gethan zu haben. Diesen Fortschritt setze ich auch vorzüglich darin, daß ich die Idee des Guten zu einer einfacheren und präciseren Gestalt erhoben zu haben glaube, als diese Lehre bisher gehabt hat, denn ohne Klarheit in den fundamentalen Bestimmungen und ohne die fortwirkende Gegenwart derselben in der concreten Ausführung verlieren selbst gute Detailverbesserungen ihren Werth.

Ich komme nun zu dem Vorwurf zurück, daß auch bei mir die Sittlichkeit in dem Begriff des Staates culminire. Ich will hier noch nicht erörtern, ob das Factum richtig ist. Ich will es mir vorerst gefallen lassen. Ich glaube aber mit Ihnen mich doch darin einverstanden, daß die philosophische Wissenschaft es mit der Idee des Staates zu thun hat, nicht mit diesem oder jenem empirischen Staat. Sodann glaube ich doch Ihre Zustimmung auch darin voraussetzen zu dürfen, daß Sie den Staat für einen ethischen Organismus halten, der, seinem Begriff nach, nicht das Unsittliche zu seinem Inhalt haben soll. Wenn nun nicht das Unsittliche, so doch wohl — nun was denn? Ich denke

wirklich, das Gegentheil, also das Sittliche. Wenn aber das Sittliche, warum soll er dann nicht das wahrhaft Sittliche zu seinem Inhalt haben? Wenn empirische Staaten die Idee des Staats corrumpiren, wenn sie dieselbe zu den Carricaturen des Polizeistaates, des industriellen Sclavenstaates, der büreaukratischen Despotie, der fanatischen Klerokratie u. s. w. u. s. w. degradiren, so befinden sich solche Erscheinungen im Widerspruch mit dem Begriff der Idee des Staats; was ihre Geschichte durch den unfehlbaren Untergang solcher Zustände, allem künstlichen Conserviren zum Trotz, darzuthun pflegt. Wenn aber der Staat die Sittlichkeit seiner Bürger sich zur Aufgabe machen muß — und das thun sogar, ihrer Versicherung nach, die despotischen und utilistischen Staaten —, so ist nicht abzusehen, weshalb diese Sittlichkeit nicht ächte Sittlichkeit, weshalb sie eine schlechtere Art sein soll, als eine gewisse andere Sittlichkeit, die Sie im Auge haben und wovon ich weiter unten sprechen muß. Ich meinestheils fordere also von den empirischen Staaten im Namen der Idee des Staats, im Namen des höchsten Gutes, daß sie allen Ernstes darauf sinnen und denken sollen, wirkliche, ächte Sittlichkeit zu realisiren. Ich sehe kein Unglück darin, wenn die Sittlichkeit, wie Sie sich ausdrücken, im Staat „culminirte“. Im Gegentheil schiene mir das vortrefflich zu sein und ich hoffe, daß die Menschheit immer mehr einer Zeit entgegen geht, wo das Bewußtsein allgemeiner und lebhafter wird, daß im Staat nur dasjenige berechtigt ist, was den Majestätsbrief der Sittlichkeit, der „culminirenden“ Sittlichkeit aufzuweisen vermag.

Sie erlauben, daß ich Ihnen aus Ihrer eigenen Ethik wenigstens Eine Stelle anführen darf, worin Sie Thl. II., S. 169 den Gehalt der staatsrechtlichen Idee folgendermaaßen schildern:

„Was das Staatsrecht construirt, ist die Organisirung der Rechtsidee in ihrer Allgemeinheit. Das Recht ist aber die Verwirklichung des Sittlichen zum objectiven Gelten. Fällt daher die Rechtsidee in ihrer Allgemeinheit in das Staatsrecht, so werden es auch die entsprechenden Beziehungen der übrigen sittlichen Sphären sein, die sich in ihm verwirklichen. Wenn das bürgerliche Recht wohl alle sittliche Potenzen, somit auch Kunst, Wissenschaft, Religion in sich reflectirt, aber nur insofern sie zu äu-

ßerlichen Productionen und dadurch Subsistenzmitteln des Einzelnen werden; so reflectirt sie der Staat im engeren Sinne, wie er Object des Staatsrechts ist, nach ihren objectiv allgemeinen Beziehungen und Rechten, deren Regelung in die Gesetzgebung, deren Beschützung in die Verwaltung des Staates fällt. Dieser ist somit erst, wie er nun betrachtet wird, das objective, aber darin allgemeine Centrum, in dessen Angeln sich die ganze Welt der Sittlichkeit bewegt, das irritable Herz des göttlichen Geistes".

Wie nun, mein Herr, lassen Sie hier nicht die Sittlichkeit im Staat „culminiren"? Wenn die „ganze Welt" der Sittlichkeit in seinen Angeln sich bewegt, wenn er das „Herz", das „irritable" Herz des „göttlichen" Geistes sein soll, so weiß ich in der That nicht, was Sie gegen mich erzürnt, der ich §. 780 in schlichten Worten sage: „Der Begriff des particulären Rechts vollendet sich im Begriff des Staats, in dessen Verfassung der Wille sich über die Natürlichkeit des Familienzusammenhanges eben so wohl, als über die bloße Nützlichkeitstendenz der bürgerlichen Gesellschaft zum Wollen der Freiheit als solcher erhebt".

Vorhin habe ich das Factum vorläufig zugegeben, daß bei mir die Sittlichkeit im Staat „culminire". Ist es denn aber auch richtig? Erkenne ich, ganz abgesehen von der Religion, über den Staat hinaus nicht noch, innerhalb der Objectivität des Geistes, eine Sphäre an, welche in der Entwicklung des Staats diejenigen Correcturen hervorbringt, die sich dadurch als nothwendig ergeben, daß der Staat, was Sie mir auch in Erinnerung bringen, nach meiner eigenen Lehre, eines nationalen Ausgangspunctes nicht entbehren kann? Lehre ich nicht, daß über dem particulären Recht das Recht der Menschheit, das universelle Recht steht? Lehre ich nicht, daß dies schlechthin allgemeine Recht es ist, welches im Rechte der Staaten die eigentlich belebende, treibende, sie zur Humanität fortgestaltende Seele ausmacht? Lehre ich also nicht, daß die Sittlichkeit, wenn denn einmal so gesprochen werden soll, nicht in dem einzelnen Staat, der immer ein beschränkter Organismus ist, sondern in der Menschheit culminirt? Habe ich nicht, dies in concreto nachzuweisen, einen Abriß der Weltgeschichte gegeben?

Doch S. 114 geben Sie einen besondern Grund an, weshalb der Inhalt des Sittlichen, sofern es in den Staat fällt, nur ein beschränkter sein könne. Sie behaupten nämlich, daß der Staat die „Verwirklichung des Sittlichen nur insoweit ist, als es schlechthin geboten und von Außen nöthigen Falls erzwungen werden kann". Ich stimme insofern in diese Definition ein, als ich selber §. 781 sage, daß der Staat durch seine Verfassung die Freiheit zu objectivem Dasein und das System der Sittlichkeit zur Macht unbedingter Geltung zu erheben suche. Aber soll der Staat dies nur durch Gebieten, nur durch äußern Zwang? Wenn Sie so denken, dann, mein Herr, denken Sie nur an den abstracten Rechtsstaat, an den Polizeistaat. Ich denke, daß der Staat außer Gebot und Zwang noch ein anderes Mittel hat, die Realisirung des Sittlichen zu fördern. Ich glaube nämlich, daß Bildung, daß Aufklärung, daß gute Volkssitte für die Verwirklichung des Sittlichen positiv viel mehr thun, als alle negative Veranstaltungen. Wir sehen daher ja auch, daß Staaten, welche nicht wahre Sittlichkeit, nur den Schein derselben wollen, Bildung und Aufklärung unterdrücken und sie auf ein zum Hausgebrauch unentbehrliches Minimum herabsetzen, dagegen in Polizeimaaßregeln einen unendlichen Luxus entfalten. Dem sittlichen Staat ist nicht damit ein Genüge geschehen, wenn die Räder seines Mechanismus sich ohne leidliche Hemmung bewegen, wenn seine Gebote äußerlich befolgt werden, wenn er die Macht zum Zwang besitzt und den, ob auch innerlich empörten, Gehorsam ertrotzen kann. Er wünscht vielmehr, daß seine Bürger freiwillig seine Gesetze befolgen möchten, was natürlich nur möglich, wenn sie eine gewisse Einsicht in die Nothwendigkeit derselben zu haben vermögen. Und selbst den schlechten Regierungen ist diese Freiwilligkeit angenehm. Sie gerade lieben es, die „gute Gesinnung" ihrer Unterthanen zu preisen. Gesinnung aber ist das Innere.

Sie fahren fort: „Es muß daher ein universelles Gebiet der Sittlichkeit geben, in welchem diese zugleich in ihrer subjectiven Innerlichkeit sich verwirklicht und doch eine objective Realität erlangt. Daß dieses Gebiet vornämlich die Kirche sei, habe ich in meinem System der speculativen Ethik zu zeigen gesucht".

Also die Kirche! Da Sie selber Geistlicher sind, so finde ich das bei Ihnen natürlich. Es ist mir zwar über die Maaßen wunderlich vorgekommen, im System einer speculativen Ethik von Katechese und Kirchenzucht, von Kirchenrath und innerer Mission, von Kirchenrepräsentation und Generalsynoden zu lesen. Aber bei Ihnen, mein Herr, als einem Pfarrer, entschuldigte ich das, denn Sie sind in allen diesen Dingen so zu Hause, daß Ihnen dieselben in einem andern Lichte, als uns Laien, erscheinen können. Wenn nun aber Philosophen, wie Chalybäus, auch so verfahren, wenn sie, wie dieser wackere Mann in seiner philosophischen Ethik, unter dem Titel religiöser Sittlichkeit, ein ganzes mit obligater Dogmatik gewürztes Kirchenrecht vortragen, wenn sie dabei oft nur die nächsten Bedürfnisse der protestantischen Kirche im Auge haben, ach, so wird einem recht trist, recht philosophisch dünne zu Muth! Und diese unselige Confusion der Philosophie mit der Theologie greift jetzt immer weiter und die Philosophen forçiren sich, eher gläubig, als, was doch ihres Amts ist, vernünftig zu sein.

Gewiß ist nichts Verkehrteres, Verunsittlichernderes zu erfinden, als die Abgötterei, die man dermalen mit der Staatsgewalt treibt. Die Despoten wie die Communisten begegnen sich jetzt in dieser Vergötterung. Aber diese Vergötterung nach welcher der Despot nichts duldet, als was er befohlen, und nach welcher der Communist nichts leistet, weil der Staat es ihm zu leisten verpflichtet sein soll, diese Vergötterung ist unstreitig etwas ganz Anderes, als der Begriff des Staates, der in ihm die vollkommenste sittliche Ordnung des menschlichen Willens erkennt.

Diese Erklärung schiebe ich hier ein, um kürzer sein zu können. Ich halte nämlich das ethische Gebiet für dasjenige, auf welchem der Wille des Menschen sich selbst nach seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu bestimmen hat; das religiöse Gebiet dagegen für dasjenige, auf welchem der Mensch durch Gott bestimmt wird. Auf dem ethischen Gebiet findet daher ein wirkliches Handeln statt; auf dem religiösen Gebiet ist Gott der im Menschen wesentlich Mithandelnde. Das ethische Handeln ist daher das Geschichtezeugende; das religiöse geht zugleich über das Werden und Thun der Geschichte hinaus. Das ethische

Handeln verklärt sich in das religiöse; das religiöse setzt sich das ethische als eine sich von selbst verstehende Forderung voraus. Wir unterscheiden daher beide Gebiete auch in der Benennung, indem wir das ethische im Deutschen die Sittlichkeit, das religiöse die Heiligkeit nennen. Sittlich sollen wir durch uns selbst sein; heilig ist nur Gott und wir können nur durch ihn geheiligt werden. Sittlich können und sollen wir uns bessern, unsere Vergehen bereuen, unsere Fehler ablegen, neue Tugenden erwerben u. s. w. Religiös sollen und können wir nur durch den heiligen Geist Gottes zur Einheit mit ihm wiedergeboren werden.

Da Sie, mein Herr, ein Theologe und sogar ein Pfarrer sind, so ist es überflüssig, Ihnen alle die Stellen des alten und neuen Testamentes in die Erinnerung zurück zu rufen, in welchen die vorstehenden Behauptungen ihre ausdrücklichste Bestätigung finden. Keineswegs will die Schrift das ethische Element degradiren, aber sie will die Superiorität des göttlichen über ihm zur Anerkennung bringen. „Unter allerlei Volk, wer Gott fürchtet und Recht thut, der ist ihm angenehm". „Niemand aber ist gut, denn der einige Gott". Oder in anderer Form: Christus läßt zwar sein Leben von ihm selber — das ist die ethische Seite — aber nicht nach seinem Willen, sondern nach dem Willen seines Vaters, der ihm gegeben hat, zu haben das Leben in ihm selber — das ist die religiöse Seite.

Verhält es sich nun so, dann kann allerdings der Uebergang des ethischen Elementes in das religiöse in der Ethik betrachtet werden. Mit der Kirche aber hat die Philosophie hier nichts zu thun. Nicht als hätte die Philosophie es abzulehnen, auch den Begriff der Kirche in ihre Untersuchung zu ziehen, denn die Philosophie hat a priori nichts von sich auszuschließen; aber sie hat sich nur mit der Idee der Kirche als der socialen Erscheinung der Religion zu beschäftigen. Das Detail hat sie der Theologie und dem kanonischen Recht zu überlassen. Das Recht einer Kirche ist etwas Positives. Das der Katholiken, das der Reformirten, Lutheraner, Herrnhuter, Juden, u. s. w. ist ein immer anderes. Das Kirchenrecht z. B., was Sie in Ihrer Ethik deduciren, ist nicht nur ein protestantisches, sondern sieht auf ein Haar sogar dem Würtembergischen höchst ähnlich. Der Staat

kann sich diesen positiven Verschiedenheiten gegenüber nur rationell so benehmen, wie ich §. 738 gesagt habe. Er kann die Kirchen nur als religiöse Gemeinschaften nehmen, die er als Associationen duldet oder als Corporationen anerkennt und die er nicht in ihrem dogmatischen Innern, wohl aber in ihrer ethischen Haltung, so weit sie in die Erscheinung tritt, zu überwachen die Pflicht und das Recht hat. Er prätendirt, zu wissen, was sittlich, was unsittlich ist.

Ueber der Kirche vergessen wir jetzt so oft die Religion. Aber selbst wenn ich als Glied der Kirche mich betrachte, so ist das Centrum ihrer Thätigkeit ein ganz anderes, als ein nur ethisches. Die Religion und, wie Sie sich ausdrücken, ihre „praktische Organisation", die Kirche, haben es mit der Vergebung der Sünde zu thun. Das sittliche Leben ist ein großer, unaufhörlicher Kampf. Die Gemeinschaft mit Gott selber kann uns zu ihm stärken, kann uns für ihn begeistern, kann uns ethische Wunder vollbringen lassen. Aber in der Religion werfen wir die Geschichte, von der wir selbst ein Moment ausmachen, als eine Last von uns; wir befreien uns von ihrer Unruhe; wir stürzen aus dem engen Wogendrang ihrer Bäche und Ströme in das uferlose Meer der Ewigkeit; wir vergessen, versunken in das Anschauen Gottes, die Nöthe unserer kleinen Biographie; wir fühlen uns aufgenommen in seine Seligkeit, kraft welcher wir dann alle Misère unserer empirischen Alltäglichkeit, alle Widersprüche unseres Treibens glorreich überwinden. Der Staat als der Hüter der objectiven Sittlichkeit vergibt keine Sünde. Er verfolgt sie. Die Kirche aber erquickt den Menschen auch mit diesem absoluten Trost. Blicken Sie dort auf das Schaffot hin. Da umarmt der Priester den „armen" Sünder als seinen Freund, seinen Bruder und verheißt ihm, dem Bußfertigen, die Gnade Gottes. Das ist die Kirche. Der Henker aber schwingt prüfend das Beil in der Hand, um das Haupt des „Bruders" im Namen der Gerechtigkeit vom Rumpf zu trennen. Das ist der Staat. Nun kann der Staat selber christlich werden und seine Institution im Liebessinn des Evangeliums entwikkeln. Kirchlich aber soll er so wenig werden, als die Kirche zum Staat.

Aber weil es so ist, weil der Staat den Willen, wie er sich thatsächlich kund gibt, zum Object machen muß, so halte ich eine

religiöse oder kirchliche Ethik, die noch etwas Anderes, als die Wiedergeburt des Menschen in und durch Gott bezweckt, die Sittengerichte festsetzt, die eine Inquisition der Gesinnung begründet, für einen Irrthum, welcher dem Staat nicht weniger, als der Religion und Kirche gefährlich ist. Ich enthalte mich weitergehender Betrachtungen, da ich in der zweiten Ausgabe meiner Encyklopädie der theologischen Wissenschaften über alle diese Puncte mich ausführlich verbreitet habe. Das Gute, Moralische, Rechte, Sittliche ist innerhalb der kirchlichen Region an sich ganz dasselbe, was es in der staatlichen ist. Es wäre entsetzlich, wenn es anders wäre. Die Geschichte zeigt uns die Greuel, die aus einer doppelten Sittlichkeit, aus einer niedern und höhern, einer weltlichen und geistlichen, entstehen. Das ethische Element, dem Wesen nach nothwendig Eines und dasselbe, verändert sich in der religiösen Sphäre nicht an sich, sondern steigert sich durch die Beziehung auf den persönlichen Gott, eine Beziehung, die für den Staat nur da eintritt, wo er in seiner Vergewisserung dessen, was als Wahrheit und Lüge natura sua und dem positiven Recht nach als gut oder böse bestimmt ist, zum Eide übergeht.

Sie nehmen auch Anstoß daran, daß ich für den Begriff der Weltgeschichte den des Staates zum Ausgangspunct mache und wundern sich, daß ich doch in der Entwicklung fortwährend auch das religiöse Leben berücksichtige. Ich habe diesen Punct in der Kritik der Hegel'schen Philosophie der Geschichte (in meinen Erläuterungen des Hegel'schen Systems, 1840, S. 173 ff.) und auch an andern Orten schon öfter besprochen. In Erinnerung daran habe ich in meinem System §. 704 geschrieben. Es ist zwar höchst langweilig, sich selber zu citiren. Da ich aber doch diese Zeilen schreibe, nicht blos von Ihnen gelesen zu werden, vielmehr, obwohl der Ausgleichung mit Ihnen zunächst bestimmt, auch das Publicum im Auge haben muß, so will ich meine Trägheit und Antipathie überwinden und den angezogenen Paragraphen hieherseßen.

„Unter dem Titel einer Philosophie der Geschichte sehen wir die mannigfaltigsten Darstellungen der Geschichte sich hervorwagen. Die Kritik derselben gehört nicht hieher; die Grundsätze einer solchen sind in der so eben gemachten Beziehung auf die

gesammte bisherige Entwicklung der Wissenschaft angegeben. Hier soll nur der eine Punct bemerklich gemacht werden, daß der organische Ausgang für den Begriff der Geschichte der Begriff des Staates ist. Es ist zwar ganz richtig, daß der Geist als der künstlerische, religiöse und wissenschaftliche auch noch eine Geschichte hat; allein auf diesen Gebieten geht er über das Wollen zugleich hinaus. Der Wille als thatenzeugender, als in objectiven Handlungen sich darstellender, gehört dem Staate an. Der Staat ist die ethische Form, in welcher sich die Freiheit als vernünftige, die Vernunft als freie organisirt. Kunst, Religion und Wissenschaft stehen als die Region der absoluten Entzweiung und Versöhnung des Geistes über der Objectivität des handelnden; aber von Seiten des Selbstbewußtseins der Vernunft und ihrer Freiheit steht der Staat als die Form des Willens da, welche Kunst, Religion und Wissenschaft als besondere Momente sich integrirt, so daß er verschiedene Kunststyle und Schulen, verschiedene Confessionen, verschiedene Systeme der Philosophie in sich ertragen und mit sich als dem geltenden System der Sittlichkeit identisch setzen kann. — Entwickelt sich also der Begriff der Geschichte an dem des Staates, so folgt doch daraus nicht, daß nicht die Hauptmomente derselben mit denen der Kunst, Religion und Wissenschaft zusammenfallen müßten. Im Gegentheil wirken in der Tiefe des Geistes alle Mächte desselben zusammen, so daß im Wesentlichen dieselbe Eintheilung durch die ganze Geschichte hindurchgehen muß".

Diese Eintheilung gebe ich nun §. 795 mit Rücksicht auf die Religion im Allgemeinen an, führe sie aber auch S. 516 — 56 im Besondern aus, da mir so viel daran lag, hier die Hegel'sche Eintheilung zu reformiren, die mit dem Monotheismus nicht zurecht gekommen ist; ein Punct von der äußersten Wichtigkeit, den Sie aber mit Stillschweigen übergehen. Für die Kunst habe ich §. 837 bei den verschiedenen Idealformen; für die Religion §. 862 ff. in einer Andeutung über das System der Religionen den historischen Zusammenhang und die Coincidenz mit der politischen Eintheilung der Weltgeschichte angegeben. Für die Geschichte der Wissenschaft habe ich die nämliche Ueberzeugung gewonnen und leugne nicht, daß ich auf die concrete Durchführung

derselben, falls sie mir noch vergönnt sein sollte, große Hoffnungen baue.

Hegel hat sehr schön gesagt, daß die Weltgeschichte der Fortschritt der Menschheit im Bewußtsein der Freiheit sei. Und das hat er nicht blos so in abstracto gesagt, sondern das hat er auch in einer vortrefflichen, nun so oft schon, ohne ihm Dank zu wissen, copirten und geplünderten Darstellung der Geschichte gezeigt. Ich verhehle nicht, daß es mir, seiner Größe gegenüber, die in geistvoller Durchdringung der politischen, der ästhetischen, religiösen und philosophischen Geschichte so vorzüglich sich hervorgethan hat, recht kahl vorkommt, wenn Sie S. 115 etwas Tieferes zu dociren meinen, indem Sie sagen: „Wir müssen den Zweck und das bewegende Princip der allgemeinen Geschichte nicht so enge fassen, wie Hegel und seine Schule dies thut, sondern sie überhaupt in die Verwirklichung des sittlichen Gemeindelebens setzen, welches nicht allein ein staatliches, sondern auch ein individuell sittliches und ein absolutes d. h. zugleich individuell sittliches und allgemeines oder kirchliches ist, und namentlich hat die allgemeine Geschichte den Zweck, dem sie sich Schritt für Schritt nähert, nicht allein die sittlichen Lebensgemeinschaften für sich vollkommen der Idee gemäß zu gestalten, sondern auch sie in ein vernunftgemäßes Verhältniß zu einander zu setzen, und hiedurch schließlich einen sittlichen Erdorganismus hervorzubringen".

Glauben Sie wirklich, daß Sie Hegel mit diesen Allgemeinheiten etwas Neues gesagt hätten?

Sie werden mir einräumen, daß Sie in Ihrer Kritik mit Anerkennung derjenigen Veränderungen und Erweiterungen, die ich, wie ich glaube, im Geist Hegel's und seiner Methode an seinem System gemacht habe, so karg als möglich gewesen sind. Wenn ich die andere Stellung der Teleologie, die eingänglichere Behandlung des Pflicht- und Tugendbegriffs ausnehme, so erwähnen Sie mit Nichts der Reformen, denen ich die Hegel'sche Doctrin unterzogen habe. Sie sprechen nicht von der andern Fassung der Logik, der Ideenlehre; nicht von den vielen Veränderungen der Naturphilosophie, die ich mit so großer Liebe gemacht habe; Sie verschweigen, daß ich der Ethik den Unterbau der Idee

des Guten gegeben. Und in dieser einem Recensenten allerdings freistehenden Richtung, mehr von meinen Fehlern, als von meinen Tugenden zu reden, gehen Sie nun auch über meine Darstellung der Kunst und Religion kurz hin. Von jener sagen Sie eben nur, daß sie bei mir kurz sei. Kurz — nun ja. Aber kann man denn nicht kurz sein und doch die Sache fördern? Ist die von mir gegebene Metaphysik des Schönen und der Kunst keinerlei weiterer Aufmerksamkeit werth? Sie haben es nicht so gefunden und so muß ich denn, da ich hier doch vor allen Dingen mich nur gegen Ihre Ausstellungen zu wahren suche, schweigen und will mir einbilden, daß Sie wenigstens nichts Unrichtiges darin entdeckt haben.

Aber eben so gehen Sie über den ersten und zweiten Abschnitt meiner Darstellung der Religion mit kaltem Stillschweigen hinweg. Sollte ich denn auch hier nichts der Erwähnung Werthes gethan haben? Sollte nicht diese Sonderung des eigentlich religiösen Processes von der religiösen Phänomenologie ein nicht unbedeutender Fortschritt sein, der eine Menge von Irrthümern widerlegt, eine Menge von Widersprüchen in der Auffassung der Religion auflöst? Ich hoffe es und ich glaube, daß ich mit dieser Fassung die große Anwartschaft der Hegel'schen Philosophie auf dem religionsphilosophischen Gebiete nicht wenig gefördert habe. Auch hier, es ist wahr, bin ich kurz gewesen. Wenn man aber, wie ich, eine Naturreligion, eine theologische Encyklopädie geschrieben, wenn man die Glaubenslehren von Schleiermacher und Strauß so ausführlichen Beurtheilungen unterworfen, wenn man Hegel's Religionsphilosophie kritisirt und noch viele einzelne auf die Religion bezügliche Abhandlungen verfaßt hat, dann ist Kürze wohl erlaubt. Sie werfen sich nur auf die Deduction, die ich von dem System der Religionen gebe. Sie übergehen dabei auch wieder die principielle Begründung, die ich §. 863 dahin zusammenfasse, daß ich sage: „die Religion ist daher 1, die Religion der absoluten Substantialität; 2, die der absoluten Subjectivität; 3, die der absoluten Geistigkeit (Gottes). §. 864. Die Religionen, die auf dem ersten Standpunct stehen, nennen wir auch mit einem technisch gewordenen Ausdruck ethnische; die auf dem zweiten befindlichen monotheistische; die auf dem

dritten christliche. Die beiden ersten Formen bilden unter sich einen symmetrischen Gegensatz, der sich in der dritten aufhebt".

Sie machen sich nur mit der Form zu thun, die ich weiterhin vorgeschlagen habe, den Unterschied der Religionen auszudrücken, indem ich sage, daß man den Ethnicismus auch in das Urtheil fassen könne: der Mensch ist Gott; den Monotheismus in das Urtheil: Gott ist Gott und der Mensch ist Mensch; das Christenthum in das Urtheil: Gott ist Mensch. Wenn man diese Urtheile so kurz und trocken hinstellt, so läßt sich der Werth derselben freilich noch nicht einsehen. Dies kann erst die ausführlichere Entwicklung und diese habe ich in einer Abhandlung gegeben, die im ersten Bande meiner Studien 1839 abgedruckt ist und die ich S. 616 deshalb auch ausdrücklich in Erinnerung bringe. Wenn Sie mich also angreifen wollten, so hätten Sie wohl die Pflicht gehabt, auf diese Ausführung eine billige Rücksicht zu nehmen. Statt dessen schelten Sie nun auf mich ein und machen mir Einwürfe, die mich nicht treffen; Einwürfe, die mich aber um so mehr überraschen müssen, als sie schon aus dem Abriß der Weltgeschichte, den ich gegeben habe, ihre Erledigung hätten finden müssen.

Am liebsten würde ich daher schweigen, weil ich ein Recht zu schweigen hier durch Arbeit erworben zu haben glaube. Da ich indessen mir einmal vorgesetzt habe, allen Ihren Vorwürfen nachzugehen, so will ich auch hier wenigstens das Hauptsächlichste berühren. Wenn ich den Ethnicismus in dem Urtheil ausgedrückt finde: der Mensch ist Gott, so will ich damit das charakteristische Moment alles Heidenthums bezeichnen, daß bei ihm die Wirklichkeit Gottes immer in den Menschen fällt, weil Gott, da er hier nur als absolute Substanz, noch nicht für sich selbst als absolutes Subject gewußt wird, nur im Menschen seine Subjectivität erreicht, ziemlich in der Weise, wie man die Hegel'sche Philosophie fälschlich beschuldigt, daß nach ihr Gott nur im Menschen, nur als der Mensch Bewußtsein habe. Die Entwicklung aber dieses Standpunctes führt eben zur Selbstaufhebung seiner Einseitigkeit d. h. also, in der Geschichte des Ethnicismus muß die Subjectivität der Gottheit aus dem Schooße der absoluten Substantialität successiv hervortreten. Der Pantheismus geht daher in den

Dualismus, der Dualismus in den individualisirenden Polytheismus über, der seinerseits alle ihm voraufgegangenen Phasen rückwärts durchläuft und endlich in der Apotheose des Römischen Kaisers concentrirt. Der Römische Kaiser, der Herr des Weltkreises, war der divus augustus und der Cultus seiner Majestät, die keine andern Götter neben sich duldete, verschlang alle ethnischen Religionen im Indifferentismus der Römischen Eklektik. Wenn Sie dies erwägen, werden Sie sich nicht mehr wundern, wie ich den Parsischen Dualismus doch unter jenes Urtheil subsumire, da in ihm nicht nur jeder Parse ein Mitstreiter des Ormudz oder des Ahriman sein kann, das Schicksal des Gottes also von dem Thun des Menschen auch abhängig gemacht wird, sondern auch reeller Weise, actu, der König an die Stelle des Sonnenkönigs tritt. Es versteht sich von selbst, daß Substanz und Subject sich gegenseitig fordern, weshalb im Monotheismus der Mensch, als Subject, immer nach Erfüllung durch den Gott als das substantielle Subject trachtet. Wenn Sie daher es primiren, daß im Indischen der Gott sich doch auch zum Menschen entäußere, so widerspricht das nicht meiner Ansicht, denn es kommt auf die Modalität der Entäußerung an. Sie wollen sich auf Wishnu's Avataren berufen. Aber Wishnu wird eben nicht blos Mensch, er wird auch Fisch, auch Eber, auch Schlange. Und die andern Götter incarniren sich auch. Und der Mensch, wenn er nur die großen Bußen vollbringt, kann auch Welten und Götter schaffen. Und die Kasten sind in ihrem Ursprung Emanationen des Gottes, nicht, was wir Schöpfung des Menschen nennen.

Wenn Sie aber sich gegen das Urtheil des Christenthums sträuben, daß Gott Mensch ist, so müssen Sie doch auch wieder richtig verstehen lernen. Nach dem Christenthum ist Gott in seinem Wesen menschlich. Weil er für sich, wie die Kirche es ausdrückt, in seiner zweiten Person, in Christus, Mensch ist, so wird er es auch. Sie sagen, das Verhältniß Gottes zum Menschen könne nur als „das der Lebensgemeinschaft beider bei substanzieller Verschiedenheit derselben bezeichnet werden".

Wollen Sie damit versichern, daß wir Menschen nicht allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, nicht unerschaffen sind u. dgl., so stimme ich Ihnen vollkommen bei. Diese Prädicate sind die

ausschließlichen Prärogative Gottes. Wollen Sie aber damit das Wesen Gottes, das Wissen der Wahrheit und das Wollen des Guten, die Weisheit und die Liebe, die Vernunft und die Freiheit, von uns ausschließen, so protestire ich im Namen der Menschheit, im Namen des Christenthums, im Namen Gottes. Wenn zwischen Gott und uns, wie Sie selbst sagen, Gemeinschaft des Lebens ist, so möcht' ich wissen, wie Leben sich mittheilen soll, ohne sich ganz, ohne sich rückhaltlos hinzugeben, ohne seine Substanz zu entäußern, ohne also eine substantielle Identität hervorzubringen. Nach dem Christenthum hat Gott uns nach und zu seinem Ebenbilde geschaffen, hat uns seinen Odem eingeblasen; nach dem Christenthum ist Gott selber Mensch, wirklicher Mensch geworden, ein Mensch, der sogar versucht ist „allenthalben" gleich wie wir; nach dem Christenthum besteht eine Homousie zwischen dem göttlichen Vater und dem göttlichen menschgewordenen Sohn, dessen Brüder wir eben durch ihn selber sind; nach dem Christenthum genießen wir im Abendmahl sein Fleisch, trinken wir sein Blut; nach dem Christenthum ist es der göttliche Geist, der in der Gemeinde waltet, der uns heiligt, der uns tröstet, beseligt, der uns eingibt, was wir reden sollen, der uns in alle Wahrheit führt, der, als ein Geist der Kindschaft, uns rufen läßt: Abba, lieber Vater; der mit uns alle Höhen und Tiefen der Gottheit durchforscht — und doch behaupten Sie, daß zwischen Gott und uns keine substantiellen Bande existirten? O mein Herr, wie sehr verkennen Sie dann das Christenthum! Sie müssen fühlen, wie wenig der zahme Ausdruck „Gemeinschaft des Lebens" gegen den Ausdruck der „Einheit des Lebens" verschlägt, den Christus ohne Bedenken vom religiösen Rapport gebraucht. Liebe des Menschen zu Gott, das Wesen des Christenthums, wäre unmöglich, wenn der Mensch nicht mit einer substantiellen, nur mit einer accidentellen Einheit mit Gott von Gott begnadet wäre.

Doch soll diese Erinnerung gegen Sie keineswegs Ihre Christlichkeit anfechten, sondern nur mich selber gegen den Vorwurf schützen, als hätte ich das Christenthum nicht verstanden und als hielte ich etwa einen Pantheismus dafür, denn dies bei den Theologen gegen uns Hegel'sche Philosophen so beliebte Ungeheuer, das man so gern zu unserer Verdächtigung losläßt, dies

ist es doch eigentlich, was Sie mir insinuiren wollen, indem Sie gegen die „substantielle Identität“ Gottes und des Menschen polemisiren.

Daß es sich so verhält, ersehe ich schließlich ganz unzweideutig aus Ihrer Verwunderung, wie es mir möglich ist, das Hauptproblem der Philosophie endlich in der Untersuchung der Persönlichkeit Gottes zu finden. Sie vermissen aber bei mir, während Sie mir in der Sache Recht geben müssen, wieder die „eingehende dialektische Entwicklung der Gottesidee“ und sind hart genug, zu sagen, daß dies Problem, welches eine besondere Wissenschaft, die Metaphysik, bilde, ohne die größte Oberflächlichkeit nicht nur so nebenbei abgemacht werden könne. Also beweise ich, da Sie mich des Letztern bezüchtigen, die größte Oberflächlichkeit. Sie hätten vielleicht Recht, mein Herr, so derb gegen mich zu sein, wenn ich nicht in meinen Erläuterungen S. 618 ausdrücklich angäbe, wo ich die ausführliche Begründung dessen gegeben habe, was ich hier nur andeute. Wollten Sie mir hier etwas anhaben, so mußten Sie sich um diese Ausführung kümmern. Dies zu fordern habe ich ein Recht. Biedermann in Tübingen ist bis jetzt der Einzige gewesen, der es versucht hat, meinen am angeführten Ort in der theologischen Encyklopädie gegebenen Beweis für den Begriff und die Existenz Gottes (theol. Encykl. 1845 S. 10—37) zu widerlegen. Er hat mich aber nicht überzeugt, weil er übersehen hat, daß das letzte Urtheil, das sich als Schluß ergibt, ein apodiktisches ist: der Geist, als der absolute, ist Gott. Aber selbst wenn Sie nicht auf meine Theologie an besagtem Ort hätten Rücksicht nehmen wollen, so mußten Sie doch aus der Beschreibung, die ich von meinem Verfahren S. 617 und 18 mache, sich überzeugen, daß eine solche nichtssagende, sich auf gar nichts einlassende Abfertigung, als Sie mir zu Theil werden lassen, eine zu oberflächliche Behandlung sei.

Ihrem Tadel, daß auch ich vom Begriff der logischen Idee zum Begriff der Natur übergehe, bin ich schon oben begegnet. Vielleicht ist es mir gelungen, Ihnen dort deutlich gemacht zu haben, inwiefern die logische Idee als Logos gedacht werden könne, so daß dann sogar die Vorstellung eines schöpferischen Verhaltens möglich wird. Das Verhältniß der Natur zum Geist

habe ich §. 304 angegeben. Vielleicht habe ich Ihnen oben auch deutlich gemacht, welch' ein Unrecht Sie Hegel anthun, wenn Sie nicht den Begriff Gottes als des absoluten Geistes als das Princip seiner Philosophie ansehen. Wäre mir dies gelungen, so würde ich eben damit mich selbst gerechtfertigt haben, daß ich der Hegel'schen Philosophie nicht ein ihr principiell fremdes Element octroyirt habe, wenn ich ihre Darstellung mit dem Begriff des persönlichen Gottes schließe. Sie sagen nämlich am Schluß Ihrer Kritik: „Zu dem Begriff Gottes als des absoluten Geistes gelangt Rosenkranz, wie Hegel, nur auf dem regressiven Wege, obgleich er Gott nicht, wie letzterer, nur als das reine Sein erfaßt, das allein im Menschen zum Selbstbewußtsein gelangt. Es bekommt hiedurch das ganze Werk des Verfassers eine innere Unentschiedenheit und Haltungslosigkeit, indem es im Ganzen die Form des Hegel'schen Systems und dessen Entwicklungsgang festhält, während doch der Inhalt der philosophischen Anschauung ein von dem Inhalte dieses Systems grundwesentlich verschiedener geworden ist".

Im Eingang Ihrer Kritik sagen Sie mir, ich hätte das Princip der Hegel'schen Philosophie beibehalten, wäre aber von dessen Consequenzen abgegangen.

Hier am Ende sagen Sie mir, ich hätte die Form und den Gang der Hegel'schen Philosophie beibehalten, aber der Inhalt meiner philosophischen Anschauung sei ein ganz anderer geworden.

Welche von beiden Behauptungen ist denn nun wohl wahr?

Wo hätten Sie mir denn innere Unentschiedenheit und Haltungslosigkeit nachgewiesen?

Sie können sich nicht denken, daß die Hegel'sche Philosophie, so wie ich sie entwickle, in der That die Hegel'sche Philosophie ist, während ich durch meine Reform und Darstellung den tiefen, ewig wahren Sinn dieser Philosophie erst recht klar gemacht zu haben bestrebt gewesen bin. Aber so groß die Aenderungen sind, die ich aus der Anlage und Methode des Systems heraus für nothwendig erachte, so kann ich mich doch nicht überzeugen, daß nicht Hegel die Idee Gottes ähnlich, als ich, sollte verstanden haben.

Aber selbst wenn ich nun die Philosophie anders, als Hegel, aufgefaßt, wenn ich mich etwa, ohne es zu merken, durch Jahre lange Arbeit allmälig in eine Anschauung hineinvertieft hätte, die von der Hegel'schen, wie Sie wenigstens behaupten, grundwesentlich verschieden wäre, so würde es denn vor allen Dingen doch darauf ankommen, ob, was ich lehre, wahr und ob, wie ich es lehre, klar d. h. auch logisch richtig und ob es geschmackvoll ausgedrückt ist.

Ob meine Veränderungen des Hegel'schen Systems nur eine Reform desselben, das ist nur eine relative, eine kritisch historische Frage; ob aber meine Philosophie an und für sich wahr und klar, das ist eine absolute, den Begriff der Idee direct betreffende Frage.

Ich wollte diese meine Apologie gegen Ihre Einwürfe erst in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik drucken lassen, welche Sie mit Fichte und Ulrici herausgeben. Sie ist aber inzwischen stärker aufgelaufen, als ich dachte und so erlaube ich mir, sie Ihnen als Brochüre zu gefälliger Einsicht zu übersenden und Ihrem Wohlwollen ergebenst zu empfehlen.

Leben Sie wohl!

Karl Rosenkranz.

Königsberg, den 29ten September 1852.



